

**CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL
PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL**

**Na Trilha das Pekobaym Guerreiras Kura-Bakairi:
de mulheres árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru**

Isabel Teresa Cristina Taukane

Brasília - DF, 28 de janeiro de 2013.

Universidade de Brasília - UnB
Centro de Desenvolvimento Sustentável – CDS

Na Trilha das Pekobaym Guerreiras Kura-Bakairi:
de mulheres árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru

Isabel Teresa Cristina Taukane

Orientador: Henyo Trindade Barretto Filho

Artigo Científico de Mestrado

Brasília - DF, 28 de janeiro de 2013.

Dados Internacionais de Catalogação na Fonte.

Taukane, Isabel Teresa Cristina Taukane

Artigo Científico: Na Trilha das Pekobaym Guerreiras Kura-Bakairi: de mulheres-árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru./ Isabel Teresa Cristina Taukane. – 2013.
xiv, 47p.;il. (color): 30 cm.

Orientador: Henyo Trindade Barreto Filho

Dissertação (Mestrado). Centro de Desenvolvimento Sustentável.
Universidade de Brasília

Bibliografia: p 90.

1. Os Kura-Bakairi 2. Aspectos cosmológicos constitutivos do feminino Bakairi 3. O associativismo indígena, aspectos históricos e conceituais. 4. Breve caracterização do associativismo Kura-Bakairi a e reflexão a respeito do associativismo do Yukamaniru 5. Os projetos realizados pelo instituto Yukamaniru Título: **Na Trilha das Pekobaym Guerreiras Kura-Bakairi:** de Mulheres Árvores ao Associativismo do Instituto Yukamaniru.

É concedida à Universidade de Brasília permissão para reproduzir cópias desta dissertação e emprestar ou vender tais cópias, somente para propósitos acadêmicos e científicos. A autora reserva outros direitos de publicação e nenhuma parte desse artigo de mestrado pode ser reproduzida sem a autorização por escrito da autora.

:

Isabel Teresa Cristina Taukane

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
CENTRO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL

Na Trilha das Pekobaym Guerreiras Kura-Bakairi:
de mulheres árvores ao associativismo do Instituto Yukamaniru

Isabel Teresa Cristina Taukane

Artigo Científico apresentado ao Programa de Pós-Graduação do Centro de Desenvolvimento Sustentável da Universidade de Brasília como parte dos requisitos necessários para a obtenção do grau de mestre em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas.

Aprovado por:

Henyo Trindade Barreto Filho, Doutor (Instituto Internacional de Educação Do Brasil - IEB)
(Orientador)

Thereza Martha Presotti Guimarães, Doutora (Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT) (Examinadora Externa)

Cristiane Portela, Doutora (Universidade de Brasília- UnB)
(Examinadora Interna)

Mônica Nogueira, Doutora (Universidade de Brasília- UnB)
(Examinadora Suplente)

Graça Graúna, Doutora (Universidade Estadual do Pernambuco)
(Examinadora Convidada de Honra)

Brasília-DF, 28 de janeiro de 2013.

Dedico este trabalho à família Taukane e a todas as mulheres fundadoras do Instituto Yukamaniru.

A seiva da árvore:

A minha amada mãe Dorothy Mayron Taukane;

O tronco é quem dá sustentação à árvore:

Os meus tios: Darlene Yaminalo, Andréia Naique, Maisa Cuteme, Estevão Taukane e Edison (*in memoriam*);

As flores que embelezam:

As minhas primas Caroline Maguiru, Kaya, Naya, Anaine e Aline;

As folhas que servem de abrigo seguro:

Beto, Vicente, Silvia, Dona Clô, Iamari e ao pai do meu filho Tseredzaro;

Aos frutos:

Os meus primos Alysson Kuikare, Israel Kuiai, Jeferson e Felipe;

As sementes que desabrocham e aos que virão futuramente:

Ao meu filho amado Davi Ogoike e as crianças que são a certeza na nossa continuidade, Marowo,

Luma, Tawagui, Sofia e Ian.

As raízes:

Meus avós Carlos Taukane e Vilinta Kaiamalo.

AGRADECIMENTOS

Ao Kwamôty (Deus) e à sua energia criadora;

À minha mãe, Dorothy Mayron, grande mãe-avó que compartilhou comigo a cada dia os cuidados amorosos com o meu filho Davi para que eu pudesse chegar até aqui;

Ao meu orientador, professor Dr. Henyo Trindade Barreto Filho, pela generosidade que teve comigo diante das minhas limitações e dificuldades, e pelo tempo dedicado na orientação;

À professora, Dr.^a Thereza Martha Presotti Guimarães, gratidão eterna pelo tempo dedicado, auxiliando-me a lapidar as minhas ideias e indicando-me as trilhas a seguir, e me motivando nos momentos de angústia e de desânimo.

À família Presotti Guimarães que abriram a porta de sua casa e me receberam nesse importante processo do meu aprendizado em Cuiabá e em Brasília na casa de Luara;

À Darlene Taukane, a gratidão por ser o meu exemplo de mulher indígena bem sucedida que trilhou pelos caminhos acadêmicos e que tem muito a contribuir, colaboradora e incentivadora dos meus estudos, igualmente importante também na construção do presente trabalho;

À banca examinadora formada pelas professoras Dr.^a Cristiane Portela, Dr.^a Mônica Nogueira e, em especial, a parente do povo Potiguar, mulher indígena de sucesso a professora Dr.^a Graça Graúna, minha gratidão por ter aceitado prontamente o meu convite;

À coordenação e aos professores do curso de Mestrado Profissional em Sustentabilidade Junto a Povos e Terras Indígenas e a seus idealizadores em especial ao professor Dr. Othon Leonardos e ao CDS/UnB;

Gratidão aos colegas de curso, Sol Alves, que me acolheu e o meu bebê, na época ainda com seis meses, e a minha mãe no primeiro bloco do curso; ao companheirismo de Luciana, Verônica Chicoepab, Alfredo, Maria Elenir e Graça, a quem considero como amiga. Enfim, todos os demais colegas que contribuíram muito com as vivências e reflexões;

Às pessoas que prontamente disponibilizaram as suas obras como, por exemplo, Fernanda Kaingáng, Ana Carolina Pareschi, Magno Amaldo da Silva e a professora Dr.^a Lilya Galetti que disponibilizaram a literatura sobre mulheres indígenas;

Agradeço a todas as pessoas que entrevistei e que me ensinaram muito e aos dirigentes das organizações locais e a todo povo Kura - Bakairi.

À equipe GATI/FUNAI – Cuiabá, por permitirem a minha participação na expedição do diagnóstico socioambiental na Terra Indígena Bakairi.

Agradeço às inúmeras instituições que somaram esforços junto a UnB/CDS para viabilizar o presente curso. Ao Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), ao

Ministério da Cultura, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República – SEPPIR, a Agência dos Estados Unidos para o Desenvolvimento Internacional (USAID), ao Conselho Nacional de Desenvolvimento e Científico e Tecnológico (CNPq), Comando Geral das Forças Armadas e outras que, no momento, a memória se limita a lembrar. Enfim, sou imensamente grata.

Por fim, gratidão a todas as pessoas que, diretamente e indiretamente, torceram por mim.

Na árvore da Humanidade a flor comprime a flor
e cresce segundo as leis eternas.
Quando uma amarelece e murcha
Outra brota, cheia de vida e fulgor.
A natureza é uma transformação perpétua
E nunca o silêncio ou o repouso definitivo,
O seu destino é viver e morrer
E cada broto é um povo, uma nação.
Karl Von Den Steinen

RESUMO

Esta pesquisa teve por objetivo analisar o associativismo protagonizado por um grupo de mulheres indígenas da etnia Bakairi no Instituto Yukamaniru. Os métodos e instrumentos utilizados para obtenção dos dados e análises foram a observação e registros das participações em reuniões e atividades desenvolvidas pelo Instituto, além das entrevistas formais e informais em momentos de compartilhamento de memórias das mulheres fundadoras, estudos de documentos, como estatutos e relatórios, e ainda a literatura de cunho acadêmico como artigos, dissertações e teses a respeito dos Bakairi e associativismo indígena no Brasil. Início com a descrição da etnia Bakairi e um pouco de sua história e suas organizações. Ao descrever e refletir acerca do Instituto Yukamaniru buscou-se tanto a origem das mulheres na cosmologia Bakairi, que se originaram de árvores, como também associar este grupo de mulheres fundadoras ao mito das Pekobaym, as mulheres guerreiras. Descrevo com destaque especial os projetos desenvolvidos por esta organização tais como o *Kadakerá*, de revitalização do plantio do algodão nativo para a confecção das redes, e o *Enren Enamado*, um programa de reflorestamento dos buritizais na Terra Indígena Bakairi. Por meio desta experiência com o associativismo, percebeu-se, na descrição e análise desta organização protagonizada por um grupo de mulheres indígenas Bakairi no Instituto, um caminho para o fortalecimento dos saberes tradicionais e a capacidade criativa e guerreira na construção de caminhos para a sustentabilidade ambiental e cultural; fruto de um contínuo diálogo, muitas vezes conflituoso, em constante reelaboração, diante das relações com os colonizadores não índios e mesmo inter-aldeias.

Palavras-Chave: Mulheres indígenas Bakairi; associativismo; sustentabilidade.

ABSTRACT

This research aimed to analyze the associativism carried out by a group of Bakairi indigenous women in the Yukamaniru Institute. The methods and instruments used to obtain the data and analyses were observation and records of participations in meetings and activities developed by the Institute, besides the formal and informal interviews in moments of sharing memories of the founding women, studies of documents such as statutes and reports and also the literature of scientific journals such as articles, dissertations and theses about the Bakairi and indigenous associativism of Brazil. I start with the description of the bakairi ethnicity and a little of its history and its organizations. When describing and reflecting about the Yukamaniru Institute, one seeks both the origin of the women in the Bakairi cosmology, - who originated from trees; and also associates this group of founding women to the Pekobaym's myth, - the warrior women. I describe with special emphasis the projects developed by this organization such as the *Kadakerá*, of regeneration of the native cotton plantations for hammock manufacturing, and the *Enren Enamado*, a program of reforestation of the buritizais (*Mauritia flexuosa* plantations) in the Bakairi Indigenous Land. Through this experience with the associativism, one perceives in the description and analysis of this organization carried out by a group of Bakairi indigenous women in the Institute, a way for the strengthening of the traditional knowledge and the creative and warrior capacity in building pathways for environmental and cultural sustainability; as a result of a continuous dialogue, many times conflicting, in constant reelaboration, in face of the relationships with the non-indigenous settlers and even inter-villages.

Keywords: Bakairi indigenous women; associativism; sustainability.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa de localização das 11 Aldeias da TI Bakairi no Município de Paranatinga MT.....	23
Fotografia 1 - I Encontro de Mulheres Indígenas Bakairi no pátio central da aldeia Pakuera/Paranatinga (MT).....	60
Fotografia 2 - Participantes do Instituto Yukamanu na aldeia Kuiakware.....	66
Fotografia 3 - Mãos pintadas de urucum seguram uma semente de algodão no fundo sementes de algodão.....	71
Fotografia 4 - Duas mulheres Bakairi do Projeto Kâdâkêrâ em uma oficina e expõem os modos de fazer: à esquerda como transformar o algodão em fios e à direita o preparo dos novelos e o descaroçar o algodão. Ao fundo redes já produzidas na aldeia Kuiakware.....	75
Fotografia 5 - Algodão marrom dentro de uma cabaça e material para fiar o algodão: novelos de algodão já fiados dentro de cesto.....	76
Fotografia 6 - Local onde se coleta as sementes do buriti, que são tratadas e depois plantadas no viveiro plantas.....	77
Fotografia 7 - Mulheres moradoras do Pakuera, em apresentação do mapa da aldeia.....	84
Fotografia 8 - Mulheres moradoras do Kaiahoalo, em apresentação do mapa da aldeia.....	84

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Distribuição da População da Terra Indígena Bakairi por Município e Aldeias....24

Tabela 2 - Organizações Bakairi na TI Bakairi – Paranatinga e ano de fundação.....71

Tabela 3 - Nomes das fundadoras em Bakairi, com a idade, grau de instrução, localidade de origem e residência e de forma resumida a ocupação de cada integrante.....64

LISTA DE QUADRO

Quadro 1 - Nomes das sementes identificadas no idioma Bakairi.....	79
--	----

SUMÁRIO

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

LISTA DE TABELAS

LISTA DE QUADROS

INTRODUÇÃO	15
1 OS KURA-BAKAIRI: APRESENTAÇÃO DO MEU POVO, A TERRA INDÍGENA, AS NOSSAS ALDEIAS E AS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO.....	20
1.1 A TERRA INDÍGENA: HISTÓRICO, LOCALIZAÇÃO E SITUAÇÃO ATUAL	20
1.2 ESTRUTURAÇÃO DAS ALDEIAS E CENTRALIDADE DE PAKUERA	23
2 NA TRILHA DAS MITOLOGIAS FEMININAS KURA- BAKAIRI	31
2.1 AS FILHAS DE KWAMOTY – AS MULHERES ÁRVORES	31
2.2 PEKOBAYM – AS MULHERES GUERREIRAS	36
2.3 MULHERES E A FESTA DO MILHO	38
3 O ASSOCIATIVISMO INDÍGENA: ALGUNS ASPECTOS HISTÓRICOS E CONCEITUAIS	41
3.1 O ASSOCIATIVISMO DAS MULHERES INDÍGENAS EM MEIO AO DEBATE SOBRE GÊNERO	45
3.2 BREVE CARACTERIZAÇÃO DO ASSOCIATIVISMO BAKAIRI.....	49
3.3 BREVE ANÁLISE DO NASCIMENTO DO ASSOCIATIVISMO E A RELAÇÃO DE GÊNERO ENTRE OS BAKAIRI	55
3.3.1 Hierarquia de gênero: Dominação/ subordinação-autonomia e dependência.....	55
3.3.2 Quanto ao grau de participação, autonomia de participação e participação nas decisões	58
3.3.3 Quanto ao prestígio e o valor associado ao feminino e o masculino	58
3.3.4 Espaço doméstico/espço público - esfera doméstica/ esfera pública	59
4 O ASSOCIATIVISMO DO INSTITUTO YUKAMANIRU DE APOIO ÀS MULHERES INDÍGENAS BAKAIRI: CONTEXTUALIZAÇÃO DO PRECESSO DE SURGIMENTO...60	60
4.1 ASSOCIAÇÕES E OS ESPAÇOS DE ATUAÇÃO	66
4.2 CONSTRUINDO ESPAÇOS PÚBLICOS DE INTERAÇÃO ENTRE MULHERES E HOMENS POR MEIO DO MUSEU-OFICINA KUIKARE (PROCESSO INTEGRADO DE RESGATE CULTURAL BAKAIRI).....	68
4.2.1 O Desafio da Sustentabilidade Organizacional do Instituto Yukamaniru	69
5 OS PROJETOS REALIZADOS PELO INSTITUTO YUKAMANIRU	71
5.1 PROJETO KÂDÂKÊRÂ (ALGODÃO): RECUPERANDO AS ROÇAS DE ALGODÃO PARA FAZER A REDE DE DORMIR (ÂEDÂ)	71
5.2 O PROJETO ENREN ENAMADO.....	77
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	86
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	88

INTRODUÇÃO

*Andar entre árvores
Arvorar-se arvoredado
Ser raiz e ser fruto
(Roberto Evangelista)*

O “andar entre árvores”, para as mulheres Bakairi, significa andar entre as árvores que somos nós, pois encontramos, na nossa concepção cosmológica de origem da criação da mulher, *Yukamaniru* e suas irmãs, que se originam a partir de árvores. Desse modo, é oportuno dizer que “as mulheres árvores” somos nós, assim, representamos um arvoredado e queremos espalhar as nossas sementes de renovação e esperança neste terreno árido, no qual a trajetória histórica nos impôs os desafios de fazer frente a uma perspectiva colonizadora e sexista. Por meio associativo, buscamos construir e trilhar um caminho feito por nós na busca da almejada “autonomia indígena”, cientes que existe pedras e se apresentem dificuldades. Neste sentido, quanto ao protagonismo feminino que empreendemos para a criação e desenvolvimento de projetos para o fortalecimento de nossa cultura e melhoria de nossa qualidade de vida, pode-se ver resignificadas as mulheres Pekobaym. Tais compreensões originaram a narrativa que aqui apresento.

O tema deste trabalho é a organização das Mulheres na Terra Indígena Bakairi. Considero relevante estudar a respeito de algumas Organizações Indígenas (OIs), principalmente, aquelas protagonizadas por mulheres. Hoje são inúmeras pelo Brasil, entretanto aqui trato de algumas de meu povo Bakairi, do município de Paranatinga, Mato Grosso, com destaque ao Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi. Esta organização nasceu da iniciativa das mulheres indígenas Bakairi, a maioria da família Taukane. Foi oficializada juridicamente no dia 04 de novembro de 2008 e, desde então, busca promover o protagonismo e a inclusão social de mulheres da etnia Bakairi.

Os métodos e instrumentos utilizados foram a observação e registros das participações em reuniões e atividades desenvolvidas pelo Instituto Yukamaniru, além de entrevistas formais e informais, conversas com anciãs e momentos de compartilhamento de memórias com as mulheres fundadoras. Para melhor conhecer o Yukamaniru e outras associações do povo Bakairi, consultei alguns documentos, como estatutos e relatórios que tratam de suas histórias, desde as constituições até situações vividas nos dias atuais. Para melhor entender as organizações locais, promovemos dois encontros entre dirigentes das associações, que possibilitaram a obtenção dados para a pesquisa.

O primeiro encontro entre as organizações na Terra Indígena Bakairi aconteceu na Aldeia Pakuera, no dia 08 de agosto de 2012. Nem todos os presidentes das organizações locais compareceram, mas os encaminhamentos da discussão, segundo os presentes, foram satisfatórios. Em decorrência dessa primeira reunião, agendamos outra para o dia 22 de agosto 2012 na Aldeia Kuiakware, na qual estiveram presentes toda a diretoria do Instituto e os dirigentes da AKURAB, ACIA, ACIP e Tapaguia.

Abriu-se o espaço de diálogo entre as organizações para se discutir o papel de cada uma delas e socializar os estatutos e os objetivos de cada associação. Durante a pesquisa participei das reuniões de interesses das demais aldeias da Terra Indígena Bakairi como representante da nossa aldeia Kuiakware e, também, participei do Diagnóstico Socioambiental promovido pelo projeto conhecido como GATI (Gestão Ambiental e Territorial Indígena), gerenciado pela FUNAI. Tal participação possibilitou-me ter uma visão mais ampla da Terra Indígena Bakairi e conhecer *in loco* a realidade das aldeias, seus moradores e suas lideranças.

Além da experiência na observação participativa e da coleta de dados orais entre as lideranças do meu povo, no desejo de conhecer mais a respeito da história dos Kura-Bakairi, segui a trilha das mulheres, de maneira que foram sendo a mim reveladas algumas de suas práticas sustentáveis. Consultei diversas publicações de cunho acadêmico, dissertações e teses, das quais reuni importantes informações. Dessas, destaco as produções na área da educação de Darlene Taukane (1996), primeira mulher indígena bakairi a realizar o mestrado nessa área; Magno Silva (2004), também indígena Bakairi; Célia Gouvêa Collet (2006). Publicações da perspectiva etnohistórica e antropológica também fizeram parte de minha pesquisa, dessas destaco os estudos de Edir Pina de Barros (1977, 1992) e Debra Sue Picchi (1982), essa última com significativas contribuições na área de etnoecologia. Outras importantes consultas foram realizadas em publicações *on line* ou extratos de pesquisas em artigos. Saliento que muitas das pesquisas realizadas tiveram como fonte os registros de viajantes e expedicionários, em especial os primorosos e detalhados relatos dos etnólogos Karl Von den Steinen (1884; 1887), Max Schmidt (1926) e relatórios de membros da Comissão Rondon.

Ao consultar diretamente os relatos do etnólogo Karl Von den Steinen, percebi aspectos de grande relevância para ampliar tanto minha compreensão histórica quanto o papel das mulheres na sustentabilidade. Entre outros espaços, identifiquei o papel exercido por mulheres a partir da produção de alimentos de mandioca (beiju, mingaus) e no uso do algodão e do buriti, que hoje fazem parte de projetos do Instituto Yukamaniru, usados na confecção da rede e artefatos rituais.

Mesmo sendo todos esses estudiosos referências fundamentais, nenhum desses estudos, como se vê, se volta para o tema que eu proponho no momento, isto é, a de uma organização instituída no meio do nosso povo e que é representada pelas mulheres. É importante afirmar que consiste em um desafio muito grande quando nos propomos a escrever e refletir sobre a nossa sociedade e fazer parte dela como coordenadora do instituto.

A metodologia empregada é a da pesquisa participante, visto que o ponto de partida da investigação é a participação em uma organização formal de mulheres indígenas, o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Kura Bakairi da etnia indígena Bakairi, situado na aldeia Kuiakware. Os grupos de interlocução, nesta pesquisa, foram as mulheres associadas a esse instituto e os dirigentes atuais de outras associações existentes na Terra Indígena Bakairi, assim como os ex-presidentes.

De acordo com Dionne (2007), não se desvincula o ator em reflexão da pesquisa em ação. O ator em reflexão está implícito no desafio empreendido na busca por transformar as práticas (*praticiens*) vivenciadas no associativismo de mulheres indígenas Bakairi em conhecimento, visto que “conhecimento bem feito é fonte de poder e autonomia, colaborando decisivamente no projeto de transformação social” (DEMO, 2004, p. 94). Sendo assim, pretendi contribuir, a partir desta reflexão, com o debate sobre o associativismo indígena e, especificamente, aquele protagonizado por mulheres que atuam no desenvolvimento local na busca pela qualidade de vida de sua família e, conseqüentemente, do povo indígena ao qual pertence. Assim sendo, optei por não escrever o meu memorial descritivo pessoal e profissional por considerar que a minha história está presente no trabalho.

Por meio da pesquisa realizada, com elementos norteados pela metodologia do *pesquisador em ação*, pretendeu-se contribuir com a possibilidade da “tomada de consciência dos agentes implicados na atividade investigada” (THIOLLENT, 2011, p.24). Refiro-me às integrantes do Instituto Yukamaniru e outras associações locais do povo Bakairi. O Instituto Yukamaniru, objeto principal de pesquisa escolhido para meu estudo no curso de Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Indígenas no CDS, é protagonizado por mulheres. A escolha desse tema se deu por causa da preocupação com o ciclo de desenvolvimento ou ciclo de vida de muitas das organizações indígenas que já nascem fadadas a não realizar o processo de desenvolvimento esperado.

Ressalto que, para as pessoas não indígenas tratar desse assunto, pode parecer enfadonho ou mesmo desinteressante, porém para os indígenas é realmente necessário trazer para o debate as Organizações Indígenas Locais, que se destacam como promotoras

de desenvolvimento socioambiental das comunidades, nas quais estão inseridas, mesmo que possuam dificuldades operacionais, gerenciais e tenham que lidar com diversos conflitos. Acredito que elas possam ser consideradas como locais de interculturalidade ou de fronteiras, entre as coisas e o conhecimento do não índio, sendo utilizado ou apropriado pelas comunidades indígenas.

As organizações indígenas contribuem para a manutenção de elementos da cultura tradicional, por meio de execução de projetos de revitalização cultural, tais como casas de cultura. Estes são locais onde acontece a transmissão de conhecimentos entre jovens e anciãos, gravações de áudio e vídeo de eventos comunitários ou rituais que podem contribuir com a memória social de cada povo indígena por meio de diversos suportes, como livros, fotografias, vídeos e outros. Outra importante forma de contribuição das organizações indígenas, como o caso do Instituto Yukamaniru, é a oportunidade de acesso aos projetos de sustentabilidade ambiental que muitas organizações, principalmente da Amazônia brasileira, estão desenvolvendo na atualidade, tais como os projetos de gestão territorial e ambiental.

Entre os Bakairi, destacamos os principais projetos gerenciados pelo Instituto Yukamaniru: o *Kâdâkera* e o *Enren Enamado*. O primeiro trata-se de recuperação do algodão nativo (*kâdâkera*), com o objetivo de revitalizar o modo de fazer a rede de dormir de forma tradicional pelas mulheres, em que se inclui o modo de fiar e tecer. O segundo projeto busca o reflorestamento das veredas com a palmeira buriti (*enren*), tradicionalmente usada na cobertura das habitações, nos trançados e trajes rituais. O objetivo principal é o de plantio de mudas nas cabeceiras dos pequenos córregos para recuperação das cabeceiras devido à escassez das águas das nascentes. Para tal, foi construído um viveiro de plantas.

As organizações indígenas locais merecem a nossa atenção e interesse, pois elas são muito mais que meramente uma organização constituída juridicamente, representando a identidade de um povo, de modo que o sucesso e o fracasso delas estão intimamente ligados às condições de processos históricos e de articulações de cada etnia. Por tais premissas, é que o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Kura Bakairi, tornou-se meu principal objeto de estudo e reflexão, levando-se em consideração, também, que na Terra Indígena Bakairi, além desse Instituto, encontram-se outras associações das aldeias locais que serão descritos no desenvolvimento deste trabalho.

O presente ensaio organiza-se da seguinte maneira. O primeiro capítulo apresenta a nossa gente, os Kura, conhecidos como Bakairi. Para tal finalidade, recorri a trabalhos de pesquisadores como a antropóloga Edir Pina de Barros, o etnólogo alemão Karl Von Den Steinen e outros. Em relação à localização da nossa terra, utilizo os dados oficiais da

Comissão Rondon para, em seguida, fazer uma apresentação da realidade atual das 11 aldeias existentes na Terra Indígena Bakairi, mostrando a estrutura, dinâmica e a organizações de cada uma delas.

O segundo capítulo aborda os aspectos cosmológicos constitutivos do universo feminino Bakairi. Para isso busquei as narrativas a respeito da criação das primeiras mulheres, as filhas de *Kwamôty* (Deus Bakairi), que as criou a partir de troncos de árvores. Apresento também um diálogo com o autor Viveiros de Castro sobre a construção das narrativas típicas da cultura dos povos indígenas, na qual os animais se percebem como humanos e os humanos enxergam os animais como gente em tempo mítico. A fim de entender o espírito de guerreiras, no sentido de protagonismo das mulheres Bakairi, utilizo a narrativa mitológica das *Pekobaym* – as mulheres guerreiras que, diante do descaso e abandono de seus companheiros e a escassez de alimentos, se revoltaram e assumiram a função masculina, constituindo, assim, a sociedade de mulheres guerreiras. E, na sequência, apresento a participação das mulheres Bakairi na festa do milho (*anji itabyênly*).

O terceiro capítulo aborda o associativismo indígena e seus aspectos históricos e conceituais. Para tanto, recorro a autores não indígenas que já trataram sobre o tema (LIMA 2010; ALBERT 2000; SACCHI 2006; PARESCHI 2002). Busco trazer o pensamento de autores indígenas tais como Munduruku (2012), Belfort (2006) e Luciano (2006). Assim, considero relevantes os diferentes olhares sobre o tema. A literatura sobre o associativismo é vasta, entretanto optei por esses autores por causa da proximidade da temática que abordo. Ao focar o associativismo das mulheres indígenas aproximo-me ainda mais do tema, dialogando com as seguintes autoras: Sacchi (2006), Segato (2003) e Maximiliano (2008) que tratam das questões de gênero e do associativismo de mulheres indígenas com ênfase na Amazônia brasileira. Faço uma breve caracterização do associativismo Kura-Bakairi, apresentando a fala das lideranças indígenas.

Nos capítulos 4 e 5, apresento o principal tema desse estudo, o associativismo do Instituto Yukamaniru, em que faço a reflexão de suas origens e a sua organização. Descrevo com destaque especial os projetos *Kâdâkera* (algodão) e *Enren Enamado* (buriti), pois são eles que provocam o nosso sentimento de reaproximação com as árvores, no exercício do replantio e da construção do viveiro de mudas de árvores, colocando-nos diretamente em contato com as sementes, as frutas e a terra. Esses projetos vislumbram a sustentabilidade cultural, ambiental e econômica, que se pode traduzir como expressões da melhoria da qualidade de vida da comunidade Bakairi.

1. OS KURA-BAKAIRI: APRESENTAÇÃO DO MEU POVO, A TERRA INDÍGENA, AS NOSSAS ALDEIAS E AS FORMAS DE ORGANIZAÇÃO

Os Bakairi se autodenominam *Kura*, palavra que pode ser entendida como “nossa gente”, “nosso povo”. Contudo, os não indígenas, há muito tempo atrás, denominaram os nossos antepassados como Bakairi. Esse termo não pertence ao vocabulário da língua que falamos. Nas informações registradas pela antropóloga Edir Pina de Barros, descobrimos que o etnônimo Bakairi foi registrado pela primeira vez por Antônio Pires de Campos, que aprisionava os indígenas para a escravização nas primeiras décadas do século XVIII. A autora afirma que teria existido uma variedade de mandioca denominada *bakairi* e por sermos, tradicionalmente, consumidores de mandioca, como os Karib, os colonizadores da região nos deram esse nome. (BARROS, 2003, p. 39).

Do ponto de vista linguístico, nossa língua pertence à família linguística Karib e a utilizamos para socialização dentro da aldeia, cuja língua nós denominamos *kytanro* (nossa língua) ou *kuraitanro* (língua do povo Kura). Até 1884, ano em que Steinein realizou sua primeira expedição ao Xingu, a existência de povos falantes de línguas Karib ao sul do rio Amazonas era desconhecida. Essa descoberta foi considerada um dos resultados surpreendentes desse empreendimento, conforme afirma Barros (2003).

1.1 A TERRA INDÍGENA: HISTÓRICO, LOCALIZAÇÃO E SITUAÇÃO ATUAL

São duas as Terras Indígenas (TI), pertencentes ao povo Kura-Bakairi. A Terra Indígena Santana, no município de Nobres, com extensão de 36.670,7443, e Bakairi nos municípios de Paranatinga e Planalto da Serra que somam 61.405,5905 hectares de extensão, ambas localizadas no Estado de Mato Grosso. Os principais rios que cortam as Terras Indígenas são: o rio Paranatinga, conhecido também como Telles Pires, e rio Arinos, ambos formadores dos rios Juruena e Tapajós. Essas duas Terras possuem 85% de extensão são coberta pelo cerrado e um pouco de mata ciliar nas margens dos rios. A distância que as separa é cerca de cem quilômetros (BARROS, 2003, p. 47).

Através de sínteses de dados históricos e jurídicos, a Terra Indígena Bakairi foi constituída em 1918 (NORONHA, 1952), tendo por base a Resolução nº 761, de 26 de junho

de 1918, do Governo do Estado de Mato Grosso, o qual determinou que fossem destinados cerca de cinquenta mil hectares ao nosso povo. Assim, em 1920, o capitão Ramiro Noronha, da Comissão Rondon, fez a demarcação da terra e, nesse mesmo ano, foi implantado o Posto Indígena Simões Lopes. Entretanto, uma segunda demarcação foi realizada no ano de 1960, promovida pelo Governo Estadual, subtraindo as terras situadas entre os rios Pindoba e Vermelho, totalizando cerca de onze mil hectares de perda territorial.

Em 1984, o povo Bakairi reivindicou a reintegração dessas terras perdidas e entre as lutas, idas e vindas à FUNAI, em Brasília, formalizou-se a reivindicação delas, através do processo nº 2536 /84-DGPI/FUNAI. Em 28 de novembro de 1985, foi assinado e publicado, no Diário Oficial da União, o Decreto Presidencial nº 92010, aprovando o memorial descritivo da área, incluindo as terras reivindicadas, declarando-as ocupação das T.I Bakairi. Em 1986, os pretensos donos dessas terras recorreram à justiça, entrando com o processo de Desapropriação Indireta e, em 1988, a decisão judicial reconheceu, mais uma vez, o direito dos Bakairi. (BARROS, 2003, p.50). Essa é a história de luta e os caminhos que o nosso povo Bakairi percorreu, para termos hoje uma terra garantida para as futuras gerações.

A década de 1980 marca a ascensão dos Bakairi em cargos antes exercidos apenas por pessoas não indígenas, como a chefia do posto, gerenciamento das escolas e de posto de saúde. Foi a partir desse ano que começamos a nos reorganizar, depois de décadas agrupados num só aldeamento que começou na época do SPI (Serviço de Proteção aos Índios).

Sobre a nossa forma de organização tradicional, em formação de vários grupos locais, a antropóloga Edir Pina de Barros (1994) afirma que a sociedade Bakairi, como os demais povos Karib, encontra-se estruturada em diversos grupos locais autônomos com uma população média de cerca de 40 indivíduos. Assim sendo, registra-se ainda a existência de vários grupos locais ou aldeias, tanto no passado quanto na atualidade.

Cada aldeia, exceto a aldeia Pakuera¹, é representada pelo seu cacique, competindo-lhe mediar às relações de ordem política e jurídica de sua comunidade e também lhe cabe coordenar as atividades que são de interesse comum, representando o grupo diante das outras unidades da mesma ordem e, externamente, no mundo dos não indígenas.

Os grupos locais são relativamente autônomos, podem e devem decidir de que forma a sua comunidade pode usufruir os recursos naturais de sua região. A nossa terra é formada

¹ Pakuera é a aldeia central e concentra os “poderes” que foram constituídos não da maneira conforme a tradição Bakairi e sim pelo estado, por exemplo: o diretor da escola, o coordenador técnico da FUNAI e assim por diante, e esses “poderes instituídos” que se sobrepõem à figura do cacique em Pakwera, logo a atuação desse é literalmente figurativa.

de 85% de cerrado e 15% de matas ciliares (BARROS, 2003, p. 57). Antigamente os alimentos eram provenientes de roças das matas ciliares, além da caça e pesca.

A lavoura mecanizada de arroz e plantação de mandioca no cerrado foi implantada no final da década 1970, através do Projeto POLONOROESTE e foi executada pela FUNAI. De lá pra cá, tornou-se costumeira a plantação de arroz no cerrado. A lavoura é coletiva até hoje e sua produção é distribuída para todas as famílias das aldeias. Essa forma de roça coletiva teve a continuidade com recursos do PRODEAGRO (Programa de Desenvolvimento Agroambiental do Estado de Mato Grosso) financiado pelo Banco Mundial (1990) da mesma forma do POLONOROESTE / FUNAI.

Com financiamento do PRODEAGRO (2000), foi instalada a energia elétrica para as aldeias Pakuera, Aturua e Alto Ramalho e, em 2008, nas demais aldeias foi instalada a energia elétrica através do Programa Luz para Todos do Governo Federal. Entre outros projetos do PRODEAGRO que se destinou para povos indígenas de Mato Grosso, destacamos o Projeto Tucum - Curso de Formação de índios a nível magistério. Este projeto objetivou formar 250 professores para atender 140 escolas indígenas. Desse projeto, na nossa região, 30 pessoas foram tituladas como professores.

Ao término do financiamento do PRODEAGRO, a FUNAI, por meio da Administração Regional de Cuiabá, deu continuidade a manutenção do cultivo de arroz no cerrado com recursos próprios. Com assistência da FUNAI, a lavoura diminuiu em quantidade, a colheita reduziu e não mais supriu de forma satisfatória às necessidades das comunidades. Podemos dizer que, atualmente, a FUNAI não apoia mais a lavoura mecanizada no cerrado. O que a FUNAI faz é intermediar as relações dos indígenas com os fazendeiros que tem intenção de fazer acordo para plantar na Terra Indígena

A política que a maioria dos caciques adotou a partir de 2006 foi a criação bovina como fonte de renda e para subsistência interna. Para terem o gado e o pasto formado, firmaram parcerias com os fazendeiros da região, em forma de arrendamentos. Sobre os arrendamentos, a justificativa que se tem é a escassez de carnes provenientes da caça e pesca para complementação de alimentos das comunidades.

Porém, o que mais nos desafia atualmente são as nossas necessidades de aquisição de bens materiais, como carros, motos, geladeiras, pagamentos de contas de energia, despesas financeiras com filhos que estudam fora das aldeias, enfim, temos nossos desejos e necessidades que são indissociáveis do processo de modernização. Como dizia a professora Edir Pina Barros, os Bakairi mudam para poderem reproduzir a sua cultura, ou vice-versa, reproduzem sua cultura através de mudança (BARROS, 2003).

1.2 ESTRUTURAÇÃO DAS ALDEIAS E CENTRALIDADE DE PAKUERA

A população Kura, que reside na T.I Bakairi, nas fronteiras dos municípios de Paranatinga e Planalto da Serra, são de aproximadamente 700 pessoas, divididas em 11 aldeias, denominadas: Akiêty, Alto Ramalho, Aturua, Cabeceira do Azul, Iahodo, Kaiahoalo, Kuiakware, Paikum, Pakuera, Sawôpa e Ximbua.(cf. Mapa 1 e Tabela 1)².

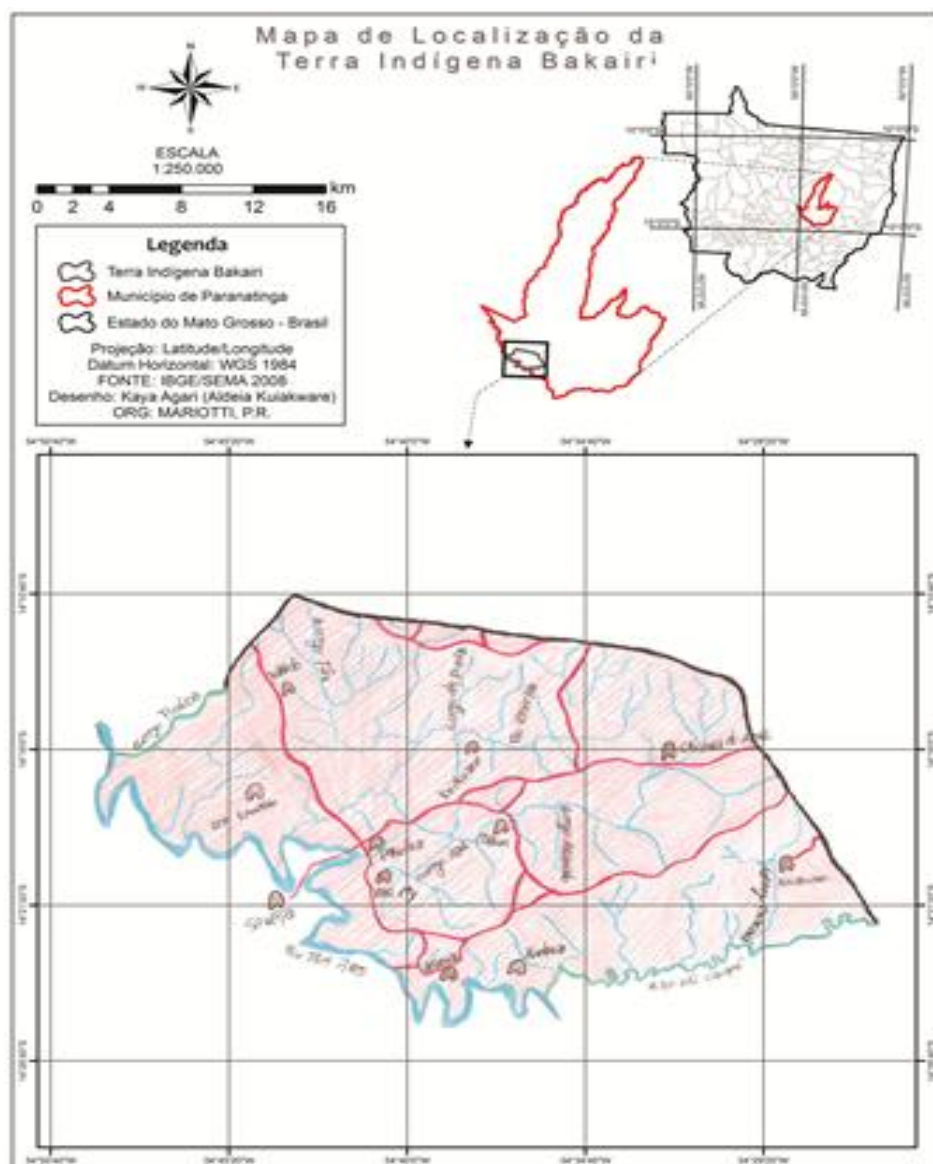


Figura 1 - Mapa de localização das 11 Aldeias da TI Bakairi no Município de Paranatinga MT.

² Vale dizer que não estão computados os Bakairi que residem nas cidades, mesmo que tenham vínculos com as aldeias. Estes são em torno de 30 a 40 pessoas que em tempos esporádicos vão às aldeias na condição de visitantes.

Tabela 1 - Distribuição da População da Terra Indígena Bakairi por Município e Aldeias

Aldeia	Município	População
AKIÉTY	Paranatinga	39
ALTO RAMALHO	Paranatinga	15
ATURUA	Paranatinga	134
CABECEIRA DO AZUL	Paranatinga	29
IAHODO	Paranatinga	16
KAIAHOALO	Paranatinga	57
KUIAKWARE	Paranatinga	21
PAIKUM	Paranatinga	74
PAKUERA	Paranatinga	289
SAWÔPA	Planalto da Serra	16
XIMBUA	Paranatinga	09
TOTAL		699

Fonte: Relatório de Saúde, Dr. Vicente Fernando Blumenschein, 2012.

A primeira aldeia a se constituir nos moldes do modelo imposto pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na Terra Indígena Bakairi denominou-se de Posto Indígena Simões Lopes, em 1920. Esse nome, de acordo com alguns relatos, foi dado pelo General Rondon em homenagem ao então Ministro da Agricultura, Dr. Ildefonso Simões Lopes. Na década de 1980, esse posto passou a ser denominado Aldeia Pakuera, cuja tradução em português seria Aldeia Rio dos Pombos. Este é o mesmo rio hoje conhecido como rio Paranatinga.

A partir de 1980 a aldeia Pakuera vem reestruturando suas ações de políticas internas devido ao crescimento populacional, economia, religião e outras atividades que vem sendo desenvolvidas nessa aldeia.

Atualmente essa aldeia também é conhecida por todos os membros das comunidades como “Aldeia Central”, pois é a base de todas as aldeias existentes. Nessa aldeia central estão o Pólo Base de Saúde Indígena Bakairi, casas de alvenarias construídas desde a

época do SPI, escolas de ensino fundamental e médio, uma construção inacabada de uma igreja católica, uma casa de idosos construída pela Prefeitura Municipal de Paranatinga para fins de lazer e atividades culturais, a qual tem sido utilizada para atividades gerais da comunidade, uma casa de *Kado Ety* (conhecido como casa dos homens) cujo acesso é proibido às mulheres; é conhecida também como casa de rituais sagrados.

A população atual dessa aldeia é de 289 indivíduos, sendo a mais numerosa dentre elas. As facções de políticas internas se dividem em três grupos: grupo da aldeia de cima, de baixo e do meio. Essa divisão interna está estruturada da seguinte forma: o primeiro grupo de cima está liderado a partir da casa de um professor e da casa do presidente da Associação Kura Bakairi (AKURAB), fundada em 1992; o segundo grupo de baixo está sob a liderança de um professor e de um ex-presidente da AKURAB. A divisão do grupo começa exatamente a partir da casa desse ex-presidente. Atualmente esse ex-presidente tornou-se novamente presidente da Associação da Comunidade de Pakuera - ACIP, registrado em cartório em 2012. O terceiro grupo do meio está sob a liderança do cacique da aldeia, de um agente de saúde e do Coordenador da Coordenação Técnica Local – CTL - da FUNAI.

Como se vê, são vários atores sociais instituídos e normalmente os interesses são complexos e conflituosos. Tornou-se rotineira nessa aldeia a indicação para quaisquer cargos públicos através de votos, porque como a complexidade é diversa, quem ganha por votos, geralmente, são os grupos mais articulados. Nessa aldeia, no final de contas, ninguém é chefe de ninguém, todos são chefes. A expressão: “muito cacique para pouco índio”, cabe, literalmente, a essa aldeia.

Na condição de uma aldeia central, esta conta com as seguintes representações e profissionais que são todos Bakairi: um cacique, dois presidentes de associações, um chefe da Coordenação Técnica Local da FUNAI, dois monitores bilíngues contratados, uma auxiliar de serviços gerais e um motorista. Todos são funcionários contratados pela FUNAI.

Na área de educação tem os seguintes profissionais: dezesseis professores, tanto em níveis de ensino fundamental quanto médio, quatro agentes de serviços de apoio administrativos e três de serviços de apoio de administração nutricional e um presidente do Conselho de Educação Escolar da aldeia.

A equipe multidisciplinar de saúde é composta por indígenas e não indígenas, sendo constituída de: um médico clínico geral, um enfermeiro, um dentista, dois auxiliares de enfermagem, dois motoristas, dois auxiliares de serviços gerais, uma agente de saúde, dois agentes indígenas de saneamento, uma secretária, um intérprete, uma auxiliar de serviço bucal, seis conselheiros na área de saúde (contando com três titulares e respectivamente os seus suplentes) e um presidente do Conselho de Saúde Local.

Além das práticas de tradições culturais, na Aldeia Pakuera, são realizadas muitas festas de santos católicos³. São tantos santos, que as festividades interferem no calendário escolar e nas atividades rotineiras das aldeias.

A aldeia Aturua, a primeira aldeia a se constituir, em 1983, tem uma população estimada em 134 pessoas e é a segunda aldeia mais populosa. Nessa aldeia, há escola com ensino fundamental e médio, posto de saúde, abastecimento de água tratada e energia elétrica. O gerenciamento da aldeia é feito pelo seu cacique e pelo presidente da Associação da Comunidade Indígena Aturua (ACIA), constituída juridicamente em 2005. Essa associação, a partir de 2012, já desenvolveu alguns projetos de interesse da comunidade, como a implantação da escola indígena em nível médio, como resultado da articulação e negociação de seus dirigentes junto à Secretaria de Educação e Cultura do Estado; informatização da Escola com acesso à internet e construção da sede da associação. Um projeto de práticas e saberes tradicionais foi desenvolvido também, somente para o atendimento da comunidade local e teve o apoio financeiro do PDPI e o Projeto de Vaca Leiteira apoiado pela Carteira Indígena.

As representações e profissionais dessa aldeia são: dois auxiliares de enfermagem, um agente de saúde, um agente de saneamento, uma auxiliar de serviço bucal, uma auxiliar de serviços gerais, seis professores, uma merendeira, um diretor e uma secretária. Além desses, o cacique, o presidente da associação e um xamã.

Nessa comunidade, raramente, se praticam as atividades culturais, como o batizado do milho, danças das máscaras sagradas e outras tradições e nem há a casa de ritos sagrados, como existe na aldeia Pakuera. As festas de santos católicos também estão bem presentes nessa comunidade.

Em 1985, a aldeia a se constituir foi a Paxola. Foi fundada com essa denominação e, posteriormente, seus moradores a nomearam de Alto Ramalho. Possui a população atual em torno de 15 pessoas. Nessa aldeia, por ser um grupo pequeno, as atividades culturais não existem e nem festas de santos católicos como nas demais aldeias. Os alunos estudam na Escola da aldeia Pakuera e há um agente de saúde e um agente de saneamento que lhes dão atendimento na parte de saúde. Sua forma de condução é através de um cacique.

A aldeia Cabeceira do Azul era de um grupo que retornou à área em 1979, depois de longas vivências nas fazendas, como vaqueiro e peão, e as mulheres como cozinheiras dos patrões. Antes de tornar-se aldeia, essa localidade era uma roça, onde eles viviam de forma permanente. Em 1985, oficializaram como aldeia com nome de Cabeceira do Azul. A população da Cabeceira do Azul é de 29 pessoas. Recentemente, em novembro de 2012,

³ Sobre esse assunto mais detalhadamente consultar Barros (1977 e 1992) e Collet (2006).

foi formalizada uma organização denominada em Coordenação Tapaguaia dentro dessa comunidade. Por ser recente a sua constituição, não há nenhum projeto desenvolvido. A aldeia é gerenciada pelo cacique, mas a participação das mulheres dessa aldeia nas decisões é igualmente a dos homens, diferencia-se das demais aldeias por essa característica de voz e voto das mulheres. Dentro dessa comunidade não há escola e nem promovem os rituais que são da nossa cultura. Seus filhos estudam na escola da Aldeia Pakuera. Contam com uma auxiliar de enfermagem e um agente de saneamento.

A aldeia Kaiahoalo foi fundada em 1988 e, atualmente, o número de seus membros está em torno de 57 indivíduos. Os números de crianças em idade escolar da sua comunidade exigiu por parte dos órgãos governamentais a implantação de uma escola. Portanto, existe uma escola municipal em nível de ensino fundamental de primeira à quarta série. Para dar continuidade aos seus estudos, os alunos passam a estudar na Escola da Aldeia Pakuera de quinta a oitava série e em nível de ensino médio. Nessa aldeia, não existe nenhuma organização indígena, nem *Kado Ety*, como a maioria das comunidades, mas sempre há festas de santos na aldeia, em destaque, a santa celebrada com devoção de seus donos é a “Senhora Santana”, com festa no mês de julho, período em que há grande movimentação na aldeia. A respectiva aldeia fica distante da Aldeia Pakuera cerca de trinta quilômetros, sendo considerada a mais distante. Nela trabalham um agente de saúde, um agente de saneamento, uma auxiliar de enfermagem e dois professores.

A aldeia Paikum, fundada em meados de 1980, tem duas características que as distinguem das demais. A primeira é que se trata de uma comunidade centrada e interessada em manter a cultura viva do nosso povo. O cacique sempre luta para promover, encontros, cursos e festas tradicionais. A outra característica da aldeia Paikum é a existência de uma comunidade cristã da igreja Batista de Cuiabá, cujos moradores frequentam a extensão da instituição religiosa instalada na aldeia. Um dos seus membros é, inclusive, um dos dirigentes da comunidade.

A Organização da aldeia Paikum é a Associação de Pequenos Produtores da Terra Indígena Bakairi (APPROTIB) que, segundo informações do cacique Odil Apacano, desenvolve um projeto de plantação de buriti nas nascentes dos córregos que abastecem a comunidade. Esse projeto contou somente com a participação da comunidade do Paikum e foi financiado pelo PPP-ECOS (Programa de Pequenos Projetos Ecosociais)⁴.

A aldeia Paikum possui 74 habitantes e conta com uma escola de ensino fundamental (que vai apenas até a 4ª série), uma casa de cultura e uma Casa Sagrada (*kado ety*). São

⁴ Foi criado para apoiar projetos de organizações não-governamentais e de base comunitária que desenvolve ações que geram impactos ambientais globais positivos, combinados com o uso sustentável da biodiversidade. Mais sobre o assunto consulte: <http://ispn.org.br/projetos/ppp-ecos-programa-pequenos-projetos-ecossociais/>.

dois professores, um auxiliar de enfermagem, uma auxiliar de odontologia e um agente de saneamento.

Já a aldeia Sawâpa, fundada na década de 1980, período que atingiu o seu apogeu, existia maior número de moradores do que hoje e era movimentada. Entretanto, não conseguiu se consolidar, já que o seu fundador reside em Cuiabá e o seu grupo familiar não o acompanhou neste empreendimento. É a única situada no município do Planalto da Serra. É uma aldeia pequena e pouco movimentada. Possui apenas 16 habitantes, dentre os quais a maior parte passa a semana na aldeia Pakuera e tem somente um agente de saúde e um de saneamento.

Aldeia Iahodo, fundada nos anos 2000, por sua vez, formou-se a partir do desmembramento da aldeia Alto Ramalho. Nessa aldeia, o atendimento médico é feito pela auxiliar de enfermagem que reside na Aldeia Pakuera e as crianças em idade escolar estudam na escola de Pakuera. O número de habitantes também é escasso; apenas 16 pessoas.

Situada há apenas um quilômetro de distância, a aldeia Akyêty é a mais próxima da aldeia Pakuera. Extremamente dependente de sua vizinha, a aldeia Akyêty possui uma quantidade considerável de habitantes (39 pessoas). Os profissionais, entretanto, somam apenas duas pessoas: um agente de saneamento e uma auxiliar de enfermagem. O fundador é o cacique, entretanto, quem desfruta do “poder” político é o vice cacique.

Registrada pela FUNASA nos anos 2000, a aldeia Ximbua é a que possui o menor número de habitantes (somente nove pessoas). Contudo, muitos membros de outras aldeias não a considerem como tal. O primeiro fator é devido essa aldeia não possuir um líder político e os seus membros não são descendentes de Bakairi, os quais se distanciaram da terra indígena por um longo período e que depois retornaram com a perda de alguns traços culturais, como a língua e os laços de parentesco próximo, restabelecido novamente por meio do casamento com mulheres indígenas Bakairi. Na T.I Bakairi, essa aldeia não é reconhecida, já que não participam de tomadas de decisões e não são convidados para reuniões de caciques e lideranças. O segundo fator é devido ao fato de ter sido estabelecida como aldeia por parte de funcionários do DSEI - Cuiabá, por “amizade”. Fundou-se, então, Ximbua com a finalidade de levar melhorias e atendimento para aquela comunidade.

A aldeia Kuiakware, fundada em 2006, é uma das mais recentes. Há 15 anos a família Taukane residia e trabalhava em uma pequena lavoura, mas passava a maior parte de seu tempo na aldeia Pakuera. Em 2004, durante uma reunião da Assembleia Geral da Associação Kura Bakairi – AKURAB, Darlene Yaminalo e meu avô, Carlos Taukane, manifestaram à comunidade Pakuera e às demais aldeias seu desejo de transformar a

lavoura em que trabalhavam numa aldeia, pois estariam mais próximos de seu local de trabalho e porque lá já existiam três casas. Muitas famílias tinham a intenção de se mudarem, mas o trabalho árduo e as duras condições de vida as fizeram mudar de opinião. A implantação da Kuiakware, naquele momento, concorreu com o conforto proporcionado pela chegada da energia elétrica na aldeia Pakuera. Foi somente em 2008, através do “Programa Luz para Todos”, implantado pelo governo federal, que nossa aldeia foi contemplada com a instalação da energia elétrica. Vivem nessa aldeia cerca de 20 pessoas.

De acordo com o Relatório de Projetos da Aldeia Kuiakware, feito por Darlene Taukane, em 2007, antes da constituição do Instituto Yukamaniru, as famílias já tinham feito alguns projetos para essa aldeia. O objetivo era construir, em Kuiakware, uma aldeia que valorizasse as coisas boas da cultura indígena, como o conforto térmico das casas tradicionais e a vida em harmonia com a natureza, mas que resolvesse os problemas que assolavam a comunidade, tais como a escassez do buriti e do algodão, o destino do lixo e a desinformação. Segundo Darlene, o projeto realizado foi bastante abrangente e valorizou diversos setores, como a educação, a cultura e a harmonia comunitária, cujos resultados destacam-se:

- Planejamento espacial da aldeia, com áreas para moradia, áreas de convivência e áreas de interesse geral, além dos espaços para serviços;
- Escola adaptada a um projeto de educação próprio;
- Hospedagem para possibilitar a programação regular de cursos, palestras, apresentações, etc., uma vez que o próprio protótipo da casa permite que seja utilizado para este fim;
- Posto de Saúde;
- Tratamento de esgoto;
- Captação e armazenamento de água potável;
- Planejamento e execução de programa ambiental de reversão do processo de assoreamento das nascentes;
- Programa de educação ambiental, visando à conscientização das crianças, adolescentes e adultos, bem como a capacitação dos educadores e outros formadores de opinião sobre a importância: 1) das matas ciliares e em torno das nascentes; 2) da preservação das espécies nativas nas áreas não utilizadas para cultivo; 3) da preservação das espécies vegetais produtoras de madeiras e palhas utilizadas na construção de casas e utensílios; 4) da separação, reutilização e correta destinação dos resíduos;
- Projeto e execução de replantio de espécies vegetais como o buriti, aroeira, piúva, e outros, produtoras de madeiras e palhas utilizadas na construção de casas e utensílios;

- Projeto de separação do lixo, compostagem dos orgânicos e reaproveitamento e encaminhamento dos inorgânicos para reciclagem ou descarte;
- Campo de futebol;
- Plataforma de tiro com arco;
- Implantação e organização de biblioteca que atenda aos estudantes e a toda comunidade, com treinamento de pessoa responsável pelo seu efetivo funcionamento;
- Sala de informática com acesso à internet e treinamento de técnicos responsáveis pela manutenção das máquinas e pela orientação aos usuários.

Ao fim desse relatório, Darlene Taukane afirma que "por ser um lugar bonito, cercado por serras e conceber que esse lugar vai ser sua morada e sua vida, não custa sonhar com essa aldeia" (2007:53). Foi em meio a esses sonhos que nasceu o Instituto Yukamaniru. Um instituto idealizado para que as mulheres trabalhem, articulem, e criem seus próprios movimentos e espaços e, assim possam, enfim, verem-se inseridas nas tomadas de decisão. A criação desse espaço foi o indicador de uma mudança, a partir da qual teremos direito à voz e ao voto nas grandes decisões do povo Bakairi.

2. NA TRILHA DAS MITOLOGIAS FEMININAS KURA-BAKAIRI

2.1 AS FILHAS DE *KWAMÔTY* – AS MULHERES-ÁRVORES

As primeiras mulheres concebidas por *Kwamoty* (Deus Bakairi) foram criadas para se casarem com os irmãos-onça (*udodo*). Nesse tempo mítico, as onças eram seres humanos que se alimentavam de pessoas e com seus ossos faziam as suas flechas. No mito da criação do povo Kura, pode-se verificar as reflexões trazidas, nesse sentido, pelo antropólogo Viveiros de Castro, para o qual “as narrativas míticas são povoadas de seres cuja forma, nome e comportamento misturam inextricavelmente atributos humanos e não humanos [...]” (CASTRO, 2007, p. 9).

Segundo os relatos de pessoas mais velhas e dos meus avós, esclareço que as mitologias relatadas pelos Bakairi se modificam de família para família e, por esse motivo, sempre há variações como, por exemplo, nos nomes e na quantidade das filhas de *Kwamoty*. A pesquisadora Edir Pina de Barros⁵, por meio de seus interlocutores ou entrevistados, dentre eles destaca-se o xamã, Vicente Kaiawa, diz variar entre quatro e cinco filhas de *Kwamoty*, que seriam: *Ihogue*, *Âpanomagalo*, *Axumbanalo* e *Numaiakaniru*. Em seguida, acrescenta dizendo que os Bakairi mais idosos afirmam serem cinco as filhas míticas, acrescentando *Ereiru*.

De acordo com os registros do etnólogo Karl Von Den Steinen, que visitou os Bakairi no século XIX, os nomes das mulheres seriam: *Numagakapaniro*, *Ichoge*, *Atumagale*, *Koyaka* e *Tawaguri*. Na atualidade, contudo, adotamos nomes conforme a presente pesquisa: *Ihogue*, *Ereiru*, *Axumbanalo*, *Atanumagalo* e *Yukamaniru*. Este último, aliás, é o que nomeia o Instituto Yukamaniru, a nossa organização de mulheres.

Em relação à origem da criação das mulheres, diz a mitologia que, no tempo em que tudo era escuridão ou o “tempo da escuridão”, os Bakairi habitavam debaixo de um imenso pé de jatobá e *Kwamoty* saiu para tirar seda de tucum⁶ com a finalidade de fazer cordas

⁵ Edir Pina de Barros apresenta detalhadamente a versão da cosmologia Bakairi. Tal descrição serviu como importante base teórica para o presente trabalho. As narrativas que seguem foram ouvidas por mim desde a infância e ensinadas pelos meus avós que são Bakairi, Vilinta Kaiamalo e Carlos Taukane, bem como pela anciã Bakairi, Beatriz Cutaialo (in memoriam), a ningô Kuta (forma carinhosa), que permeia a construção da minha formação nos conhecimentos cosmológicos Bakairi. No entanto, sabe-se que as narrativas são transformadas pelo seu contador de acordo com a época em que ele vive.

⁶ O tucum se apresenta como uma palmeira de grande porte, com tronco simples e fortemente armado com longos espinhos negros. O processo de fabricação da linha do tucum envolve grande habilidade artesanal: coletar a palha, tirar e lavar o linho, pentear e puxar o linho, fiar e urdir a linha. Com exceção da coleta das palhas (que é feita tanto por homens quanto por mulheres), a produção da linha fica por conta das mulheres.

para o seu arco. Na volta, se deparou com *Ikiamani* e seus quatro irmãos-onça, que ameaçaram comê-lo ali mesmo.

Kwamoty, diante de tal ameaça, afirmou ter cinco filhas e prometeu casá-las com os irmãos-onça. Assim, convence *Ikiamani* a não devorá-lo. A declaração, entretanto, foi um blefe que *Kwamoty* utilizou para se salvar, porque na verdade ele não tinha nenhuma filha. Chegando a sua casa, ele contou o fato à *Aripi* (a velha esposa) e, após adentrar na mata, iniciou o processo de criação, com tentativas e experimentos. O médico alemão Steinen descreve esse momento a partir da narrativa do seu guia Bakairi, Antônio (Kuikare):

Primeiro derrubou árvores de madeiras vermelhas (*sewéti*), levou os toros para casa, colocou-os num pilão de milho, soprou neles e retirou-se por curto espaço de tempo. Mas, quando voltou, haviam-se formado só homens, que estavam entretidos em fabricar as flechas; *Kamuschini* os matou, foi-se embora [...]. (STEINEN, 1940, p. 477).

Nas obras de Karl Von Den Steinen, o nome da entidade que consideramos como uma entidade superior correspondente a Deus é *Kamuschini*. Mas para os Bakairi, em tempos atuais, se diz *Kwamoty*. Assim, Steinen identificou as madeiras das quais *Kwamoty* esculpiu as cinco filhas.

Kamuschini derrubou primeiro dois pequis dos quais nasceram *Namagapaniro* e *Ichoge*. No nome *Ichoge* está contido o termo ipó pequi (**ixó-ge** como (sic) pequi). *Tawaguri*, por sua vez, é o nome das árvores de que foram feitas as duas preguiçosas, que em português se chama olho de boi. *Koyaka* (**koya-ke** com *koya*?) nasceu de árvore de casca áspera e frutos amarelos. A respeito da árvore de que se originou *Atunamagale*, Antonio não sabia dar informações. *Atanamagalo* e *Koyakase* tornaram igualmente mulheres e mães de jaguares, embora isso seja indicado como duvidoso. *Atunumagale* foi, mais tarde, mencionada como esposa de *Kuára*, filho de *Mero* (STEINEN, 1940, p. 477).

Embora já existissem outros seres femininos sobrenaturais como *Aripi*, esposa de *Kwamoty*, a mãe dele, que é a filha do jatobá; e *Mero*, a mãe dos irmãos-onça, as primeiras Bakairi se originaram, então, das árvores que *Kwamoty* esculpiu. Tal hipótese difere da versão disseminada pela cultura cristã ocidental, segundo a qual a mulher foi criada a partir da costela de Adão.

Segundo fontes orais, o criador *Kwamoty* fabricou e deu às suas filhas todos os apetrechos e utensílios domésticos femininos, tal qual a rede, o pilão para socar alimentos, a panela de barro, entre outras coisas manipuladas especificamente por mulheres. Após a cerimônia de casamento, as irmãs seguiram viagem com seus respectivos esposos, mas somente duas delas sobrevivem: *Ihogue*, que engravidou dos ossos de antigos Bakairi, que havia roubado de *Ikiumany* (logo depois, ainda grávida, ela foi morta por *Mero*, mãe de seu

marido), e *Yukamaniru* que tirou os sobrinhos do ventre da mãe morta e os criou, assim nascendo Xixi (Sol) e Nunã (Lua), seres que deram aos Bakairi tudo que existe no planeta.

Segundo Silva (2004), *Xixi* e *Nunã* são os entes que ordenam o universo Bakairi física e socialmente. São eles também que ditaram aos Bakairi as regras de convivência. “Do gavião, conquistaram a noite; do urubu-rei, o sol; da raposa, o fogo; do macaco o arco e a flecha. Depois de várias conquistas, *Xixi* e *Nunã*, foram residir no sol e na lua, emprestando os seus nomes para esses astros” (SILVA. 2004, p. 13). Assim, os irmãos *Xixi* e *Nunã* constituíram o universo Bakairi, pois antes todas as coisas pertenciam aos elementos da natureza, como os animais, as plantas e os seres espirituais. Nos registros do etnólogo Steinen, encontrarmos o seguinte exemplo, quanto às origens dos rios que percorrem as terras Bakairi:

Ewaki mandou os dois meninos encontrarem água. Caminharam três dias. Encontraram três potes que pertenciam à cobra *ochobi*. Nos potes havia água, em dois havia água boa, mais o terceiro era ruim, fazendo morrer quem a bebesse. Deixaram intacto o terceiro pote porque queriam água boa. Quebraram os outros dois, e a água que saiu de um era o Paranatinga, e do outro o Ronuro e o Kuliseu [...] (STEINEN, 1940, p.482).

Tal qual uma sina de origem cosmológica nos dias atuais, as mulheres Bakairi tem a oportunidade de reconexão ou resignificarem seus mitos por meio dos projetos *Kâdâkera* e *Enren Enamado* realizado pelo Instituto Yukamaniru. Por meio do projeto, esses mitos ganham maior sentido e temos a oportunidade de rememorar e voltar os nossos pensamentos para as árvores que seriam a origem das primeiras mulheres Bakairi. Desse modo passamos a fazer uma reflexão sobre as árvores e a sua importância para os Bakairi.

É necessário destacar a canoa da casca de jatobá, feita de modo sustentável pelos Bakairi. Para fazer a canoa retira-se somente a casca do jatobá, sem derrubá-la. Com o passar do tempo, o local de onde foi retirada a casca se regenera e fica uma cicatriz. O jatobá, porém, continua a dar frutos e podemos confeccionar outra canoa com a mesma árvore. A canoa de jatobá foi utilizada no empreendimento científico do etnólogo Karl Von Den Steinen, que descreve:

Enquanto isso ficaram prontas uma série de canoas, fabricadas de maneira mais simples possível, de um tronco de jatobá, que é uma árvore alta, semelhante ao olmeiro. Preparou-se, primeiro, uma armação de estaca, diante do jatobá, cortando-se, depois, pela metade o madeiro cilíndrico a golpe de machado. Logo após essa comprida peça é cortada em forma de canoa. A fibra da árvore era flexibilizada pela ação do fogo mantido na concavidade, de forma a conseguir, por meio de alçapremas, o encurvamento das partes de frente e de trás. Alguns paus, fincados por dentro, não permitiam que as beiras da canoa dobrassem muito para dentro. A grossa película fibrosa é impermeável à água. No período da

seca, esta madeira torna-se quebradiça, partindo-se seis ou sete canoas até se obter uma. Por mais primitivas que fossem essas embarcações de 6 metros de comprimento médio, eram úteis, porque afinal não havia outro recurso. Não existia quase madeira para construir botes de acordo com as regras. Além do mais, a canoa de jatobá possuía a vantagem de construir-se com muita rapidez. Com o auxílio do machado e do facão, cada um dos homens ainda fez remo do melhor modo possível (STEINEN, 1942, p.174).

As canoas de casca de jatobá atualmente são feitas conforme a descrição de Steinen (1942), mas embarcações industrializadas (barco a motor) também são utilizadas. Assim, estimulados por Viveiros de Castro (2007), refletimos sobre o pensar indígena a respeito à natureza e de como o índio se vê inserido nela.

Nem natural nem sobrenatural, a sintonia dos índios com a natureza é social, isto é, mediada por formas específicas de organização sociopolítica; natureza é natureza para uma sociedade determinada, fora da qual se reduz a uma abstração vazia. Dessocializar o saber indígena é expropriá-lo, teoricamente, e, diga-se de passagem, inutilizá-lo, praticamente (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p.6).

Assim, Viveiros de Castro (2007) ainda esclarece a respeito dessa estrutura narrativa:

Cada espécie de ser, a começar pela nossa própria espécie, vê-se a si mesma como humana. Assim, as onças se veem como gente: cada onça individual vê a si mesma e a seus semelhantes como seres humanos, organismos anatômicos e funcionalmente idênticos. Além disso, cada espécie ou tipo de ser vê certos elementos-chave de seu ambiente como se fossem objetos culturalmente elaborados e definidos, como suportes de uma visada humana: o sangue de animais que matam é visto pelas onças como cerveja de mandioca, o barreiro em que se espojam as antas é visto como casa cerimonial, os grilos que os espectros dos mortos comem são vistos como peixes assados etc. (CASTRO, 2007, p.8).

Assim, o pensamento indígena e suas práticas sociais estão mediadas pela natureza e não podem ser dissociadas, visto que a concepção do social também é formada pela natureza. Basta citar os significativos cantos do ritual *Kapa*⁷, os quais foram dados ou recebidos dos peixes e das aves. Entre os Bakairi, essas relações e a forma de pensar e operacionalizar o meio ambiente, e o que está inserido nele, sofreram significativas transformações. Diante das relações estabelecidas pelo contato com os não índios, as trocas e resignificações são operações constantes nas sociedades. Embora ainda estejam

⁷ Kapa é um ritual do povo Bakairi em que o músico (*âenwodo*) entoia cantos de animais aquáticos (peixes, ariranha, etc), animais terrestres (onça, cotia, etc) e animais aéreos, envolvendo a participação de homens e mulheres que dançam ritmicamente. O significado do nome Kapa é a denominação de uma espécie de lambari que é o dono desse ritual. Toda a vestimenta do Kapa é feita da palha do Buriti, o rosto é encoberto por espécie de máscara feita de seda de buriti que caem até o tronco na altura do quadril e na parte da cintura para baixo uma espécie de saia totalmente feita da fibra de buriti.

sendo mantidos elementos culturais simbólicos e é isso que nos identifica como Bakairi, ou seja, que nos diferencia culturalmente.

Essas informações podem ser verificadas no relato do professor Luis Apacano, da aldeia Aturua, durante a reunião do GATI na aldeia Pakuera, que aconteceu nos dias 16 a 26 de setembro de 2012, em que podemos observar que na vida cotidiana Bakairi existe temor e a noção do sagrado sobre os fenômenos da natureza. Buscando captar os pensamentos e os significados das palavras na tradução do Bakairi para o Português, redigi a fala do professor.

Existem coisas sagradas para nós, os Bakairi, como morros, cavernas, poços de grandes rios (meninpy), fontes d'água, a origem d'água, as plantas medicinais, a nossa história de vida, a nossa sabedoria, os nossos conhecimentos tradicionais, a nossa ciência. Houve um tempo que tínhamos muitas matas, muitos animais e peixes, e em nossos tempos atuais, não há mais nada. E agora? Antes, fazíamos a festa do milho, os homens iam caçar, nós tínhamos muitas caças e as nossas mulheres se alegravam conosco. Havia felicidade e saúde. Existiam lindas cabeceiras com muitos buritis em nossa terra e todas as nossas casas eram feitas da palha de buriti. Vivíamos nas nossas casas tradicionais. Hoje eu vivo na casa de *karaíwa* (não índio), porque hoje não temos mais os buritis. Tínhamos muitos pequis, mangabas e outras frutas. Foi-se a época que tínhamos respeito com a natureza; nós respeitávamos a natureza, os nossos rituais. Acreditávamos nos fenômenos naturais, nos pajés. Ontem mesmo ouvimos os trovões: eram os *iamyra* (espíritos), porque o Nito bateu o timbó lá na aldeia Paikum e, por isso, os trovões trouxeram a chuva. Nós acreditávamos nisso; acreditávamos que na natureza existia sempre o seu dono ou morador como, por exemplo, o sucuri que mora nas cabeceiras e nascentes dos rios. Se caso nós o matássemos, a água pode secar, e também na pescaria, se pescássemos o peixe que é o dono dos peixes, não conseguiríamos pegar mais peixe, porque matamos o dono; ele é o dono. Nós não podemos destruir a moradia desses "donos". Os brancos são que destroem tudo. Não se deve destruir tudo, se não os espíritos ou os moradores que mantêm as águas, as plantas, os peixes, vão embora. É o que os brancos chamam de danos ambientais. Nós temos coisas sagradas que estão na natureza e temos coisas que tememos e acreditamos. Existem coisas sagradas para nós os Bakairi, como os morros da Chapada dos Guimarães. Lá está o espírito que tem o nome de Yamakuaga.

O professor Luis Apacano disse ainda que as famílias não estão mais educando e repassando os conhecimentos tradicionais Bakairi para os seus filhos. Reclama que na nossa sociedade existem pessoas sem consciência desse repasse de conhecimentos e dessa maneira dá-se o enfraquecimento da nossa relação com o meio ambiente.

Por outro lado, o grupo mulheres Bakairi, participantes do instituto Yukamaniru, resignificam as mitologias femininas para enfrentarem desafios da atualidade, tais como as *Pekobaym*, as quais, diante da escassez da Terra Indígena e da falta de perspectivas de trabalho e renda, protagonizam os projetos de *Kâdâkera* (recuperação do algodão nativo) e

Enren Enamado (reflorestamento dos buritizais na TI Bakairi). Nas participações das atividades desenvolvidas pela organização, tais como a construção do viveiro ou na coleta das sementes, elas estão sempre com seus filhos e filhas, de maneira que esses possam desenvolver o aprendizado e fortalecer a relação com o meio ambiente.

2.2 PEKOBAYM – AS MULHERES GUERREIRAS

Temos na nossa cultura a figura das mulheres guerreiras, a história de que entre os Bakairi existiram as *Pekobaym*, semelhante à lenda das amazonas da Grécia clássica e em outros lugares do mundo, onde se supõe terem existido mulheres que desenvolveram sociedades de guerreiras e passaram a utilizar armamentos de metais e outros instrumentos bélicos.

O mito das Amazonas representaria a época em que o matriarcado reinou na humanidade. Seu declínio, nessa interpretação, pode estar vinculado ao destronamento da divindade suprema feminina e à substituição de um governo de mulheres. O mito também é identificado com a transição do matriarcado para o patriarcado, já que as Amazonas sempre eram vencidas e acabavam domadas. (MATOS *apud* GERVÁSIO, 2009, p. 3).

Conta-se que, há muito tempo, existiu um grupo de mulheres Bakairi maltratadas pelos maridos. Foi no tempo em que os homens passaram a não agir corretamente com elas. Eles não mais as alimentavam com caças ou pescavam. E, enquanto elas sofriam com a escassez de alimentos, eles passavam dias longe de suas casas. A única coisa com que se mantinham eram as pequenas frutas existentes nas proximidades.

Certa vez, resolveram visitar um homem que se encontrava de resguardo, por estar com um bebê recém-nascido e que, portanto, havia ficado com a sua esposa. Ao chegar, constatou a existência de alimentos em abundância, como caça e peixes moqueados. No entanto, os homens não enviavam nada a suas esposas. Eles haviam esquecido a maneira correta de tratar suas companheiras, as mães dos seus filhos.

Diante do descaso e da fome que as assolavam, as mulheres revoltaram-se e decidiram ir embora para um lugar distante deles. Utilizaram as unhas de tatu canastra para cavar com agilidade um buraco profundo⁸, de modo que os maridos não as alcançassem e colocaram caixas de marimbondo e cobras penduradas na entrada da caverna, para não permitir a entrada de nenhum homem no local. Desenvolveram aversão ao sexo masculino,

⁸ A história pode ser consultada também em um livreto produzido pela Sociedade Internacional de Linguística em *Saguhom xina una nhengatuyby* (Algumas histórias dos nossos antepassados) - livro de lendas - extraídos do depoimento da Bakairi Laurinda Komaedã.

passando a matar qualquer homem que se aproximasse. Nesse lugar, elas passaram a fazer todas as atividades masculinas: caçavam, matavam macacos, mutum-cavalo, uru e outras espécies, para se alimentarem e faziam os seus rituais de dança e canto. Elas haviam se transformado em *Pekobaym*.

Entretanto, um menino sentiu saudades de sua mãe e resolveu ir vê-la. Caminhou e caminhou por uma distância muito grande, até conseguir chegar ao local no fim do dia. Passou sem problemas pelas cobras e marimbondos.

A mãe do garoto ouviu a sua voz, que gritava por ela. No ímpeto maternal, a mãe pediu que o menino se calasse e o escondeu. Ela explicou ao garoto que as mulheres que estavam naquele local e as suas irmãs tinham se transformado em outra qualidade de pessoa – não eram as mesmas desde então – e que poderiam matá-lo. Assim, ela escondeu o menino entre os feixes de lenha que havia no local. As outras logo chegaram armadas com arcos e flechas e tendo ido verificar a quem pertencia àquela voz, disseram que matariam qualquer pessoa que não pertencesse ao grupo.

Na manhã seguinte a mãe convenceu o filho a ir embora e a deixá-las, pois aquelas mulheres eram perigosas e não mais poderiam viver como antes, de modo que ela e as outras teriam que se mudar para um lugar afastado.

Antes de partirem, a mãe do garoto convenceu as mulheres *Pekobaym* a se vingarem de seus maridos, cortando os cabelos e enviando-os aos seus esposos. Em posse dos cabelos das mulheres do grupo, ela pediu a uma velhinha que possuía poderes mágicos para transformar aqueles fios de cabelo réplicas sua e de suas companheiras. As cópias seriam enviadas a seus maridos, mas não teriam relações sexuais com eles. Assim, elas poderiam viver por muito tempo e os fios transformados em mulheres, também. A idosa ensinou a maneira correta para o encanto acontecer. Amarrados no punho da rede de cada marido, os fios se transformariam em cópias delas mesmas e passariam a viver com aqueles homens. O garoto, de volta ao local onde estavam o pai e os demais homens, contou o fato e entregou a cada marido os fios de cabelo de sua esposa.

Seguindo as instruções do menino, cada homem colocou os fios de cabelos conforme indicado e partiu para caçar. No retorno, constataram a presença das mulheres fazendo os afazeres domésticos. Os cabelos haviam se transformados em mulheres, porém essas não mais fariam sexo com eles. As *Pekobaym* partiram e nunca mais foram vistas.

Segundo conta Vilinta Kaiamalo⁹, as *Pekobaym* manipulavam o arco e a flecha, e acredita-se ser esta a origem das cerimônias do *Yamurikumã*, que é também um ritual feminino praticado no Xingu (Kuikuru, entre outros). De acordo com as mulheres Bakairi, a

⁹ Anciã Bakairi da aldeia Kuiakware (Gavião Real).

cerimônia e os cânticos femininos se originaram nesse evento, no qual elas passaram também a se enfeitarem com cocares, cujo uso antes era limitado aos homens. As mulheres utilizarem o cocar é uma transgressão, tanto que só lhes é permitido usá-lo no ritual do *Yamurikumã*. Nos dias atuais, quando uma mulher Bakairi morre, o canto cerimonial funerário para que a sua alma siga para o outro mundo (espiritual) é feito com os cânticos de *Yumurikumã*.

2.3 MULHERES E A FESTA DO MILHO

Os Bakairi acreditam que os seus ancestrais míticos *Kwamoty* e os demais seres mitológicos que constituem a criação e as primeiras pessoas desse povo habitaram o salto *Sawâpa*, que é o seu berço mítico¹⁰. O local, considerado sagrado para esse povo, encontra-se entre a confluência do rio Verde com o Paranatinga, mas ficou fora da demarcação na Terra Indígena Bakairi. Os mais velhos da etnia dizem ter existido naquele local inscrição de pedras com pegadas de *Kwamoty*. Entretanto, as pedras que seriam a prova de que os antepassados Bakairi viviam ali, foram destruídas pelos fazendeiros que habitam naquelas proximidades.

A primeira geração de Bakairi foi dizimada por *Kwamoty*, que ficou descontente com esses ancestrais. Para o criador, eles se comportavam inadequadamente, pois se desentendiam e faziam intrigas. *Kwamoty*, por não aprovar esse comportamento, enviou uma grande enchente. O criador salva somente dois pares de pessoas e os coloca em uma canoa de casca de jatobá. Essas pessoas teriam dado origem à segunda geração de Bakairi que cresceu e aumentou.

Essa descendência, contudo, também foi extinta pelo descumprimento das regras. Diz a mitologia que dois irmãos estavam em reclusão pubertária (ritual de passagem) e a família fazia preparativos para a grande festa, pois eles seriam apresentados como homens feitos para a sociedade. Os dois irmãos estavam em reclusão e somente recebiam visitas de pessoas da família. Todos os dias eles se banhavam no rio durante a madrugada, quando as demais pessoas ainda estavam dormindo.

Certa vez, o irmão mais novo deixou o seu colar no rio e, ao voltar para buscá-lo, encontrou-o nas mãos de uma jovem, que acabou por seduzi-lo. Ele voltou para o local de sua reclusão e vestiu a máscara sagrada, mas nesse momento a máscara grudou na pele de seu rosto. Atônito, o irmão mais velho lhe perguntou o que havia acontecido ao que o

¹⁰ Consultar o livro "Os filhos do Sol" de Edir Pina de Barros (2003).

pobre garoto respondeu com o relato. Atualmente recomenda-se que todos sigam as regras, dentre as quais está a proibição – para o homem - de manter relações sexuais durante um determinado período que precede o ritual.

Os pais envergonhados e enfurecidos convidaram todos os *Kura* e contaram o ocorrido com o seu filho. Juntos decidiram se extinguir em um ritual de dança. Assim, dançaram exaustivamente até que todos ficassem cansados. O fogo que atearam na aldeia matou quase todos. Os quatro únicos sobreviventes (crianças) só escaparam com vida, porque foram salvos por uma mulher que morreu momentos depois. Acredita-se que a geração atual descende dessas quatro crianças. Esses sobreviventes passaram a viver na roça e abandonaram a tapera da aldeia queimada.

Um dia ouviram vozes e gritos característicos de um ritual *kado* (*kado* é o conjunto de rituais Bakairi) vindos da antiga aldeia e um dos rapazes resolveu verificar. Chegou ao local e, surpreso, verificou que havia se formado uma roça com diversas variedades de alimentos que eles até então não conheciam. Das pessoas mortas vieram o milho, a vagem, o cará, a abóbora, o feijão andu, o amendoim, a mandioca, a cabaça e outros produtos típicos da roça Bakairi.

Ao voltar para casa, o rapaz ficou silencioso, o que despertou a curiosidade de uma das mulheres que lhe perguntou o que ele havia visto. Ele respondeu-lhe apenas: “não vi nada; não tinha ninguém por lá. Os sons de pessoas que ouvimos talvez sejam a imaginação da nossa cabeça. Vocês podem ficar sossegados que não há ninguém”.

Anoiteceu e ele sonhou com o espírito de sua mãe. Ela apareceu em seu sonho contando que o que ele vira naquela roça da antiga aldeia queimada e disse-lhe ainda:

- Meu filho, aquela roça que você viu e que floresceu cheia de alimentos são partes dos nossos corpos, como a mandioca são ossos da nossa coluna e costelas, a cabaça representa a nossa cabeça, o milho são nossos dentes, o cará e as batatas são os sacos escrotais dos homens, as vagens do feijão andu são os clitoris das mulheres, as abóboras representam nossas barrigas – e assim foi explicando sucessivamente o significado dos alimentos.

E ela também aconselhou seu filho sobre o milho:

- Aqueles pés de milho que você viu já estão prontos para serem consumidos. Entretanto, antes de vocês comerem, terão que batizar o milho, realizar um ritual, preparar desde os alimentos e seus corpos. Vocês terão de beber ervas medicinais antes de consumir os alimentos, principalmente, o milho, pois são restos mortais dos nossos antepassados.

E assim ele explicou aos demais que os alimentos deveriam ser ingeridos após a celebração de um ritual. Acredita-se que, desde então, os Bakairi realizam a cerimônia denominada *Anjil tabyenly* (festa do milho). A participação das mulheres nesse ritual é bastante significativa.

Quando a data do ritual é definida, os homens saem para caçar e pescar e as mulheres preparam o lugar da festa. Na festa do milho, as mulheres trabalham no preparo da comida que será servida durante toda a cerimônia, participam da colheita do milho e o transformam em pirão. Com o milho, elas também fazem mingau (*pogu*), beiju (*awadu*), e pamonha, sendo que essa última modalidade foi aprendida com o não índio.

São as mulheres que iniciam a festa, através de seus cantos característicos, os quais dão tons e ritmos a uma legítima festa Bakairi. Até mesmo as tintas são preparadas por elas. São utilizados urucum, jenipapo, tabatinga (barro branco) para fazer as pinturas corporais e breuzim para espantar os maus espíritos que circulam na aldeia durante as festas tradicionais. Mais do que a celebração do milho, essa festa celebra a vida de um povo que sobreviveu graças à sabedoria e à generosidade de uma mulher.

3. O ASSOCIATIVISMO INDÍGENA: ALGUNS ASPECTOS HISTÓRICOS E CONCEITUAIS

A Constituição Federal de 1988, em seu artigo 232, reconhece aos povos indígenas o direito à sua organização social e a possibilidade de fundar as suas organizações formais, quando assim define que “[Os] índios, suas comunidades e organizações são partes legítimas para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, intervindo o Ministério Público em todos os atos do processo” (BRASIL, 2008, p. 63). Demarca-se, assim, uma nova ordem conceitual das relações de interação das sociedades indígenas com o Estado brasileiro, que passa a nortear políticas públicas destinadas aos povos indígenas.

Por outro lado, segundo Lima (2010), deve-se registrar que “o associativismo indígena não se iniciou com a Constituição de 1988, mas teve desde então um estímulo considerável” (p.19). O autor salienta que o movimento indígena e suas inúmeras formas de expressões institucionais, sobretudo, o modelo não autóctone das chamadas organizações indígenas (O.I), tem feito diferença desde as décadas de 1970 e 1980, e se destacam tanto no cenário nacional quanto internacional. Esse segundo contribuiu para o favorecimento do “boom” de organizações indígenas, conforme Bruce Albert (s/d):

No plano externo, o primeiro fator foi certamente a globalização das questões relativas ao meio ambiente e aos direitos das minorias ao longo dos anos 1970 e 1980, bem como a crescente colaboração entre ONGs ambientais e sociais em favor de projetos que integrassem objetivos de conservação e preocupação pelo desenvolvimento comunitário – fenômeno que seu ritual de consagração na ECO 92 no Rio de Janeiro. Em segundo lugar, foi decisiva a descentralização da cooperação internacional, hoje igualmente reorientada para interlocutores da sociedade civil organizada, para o desenvolvimento sustentável e o incentivo à implementação de microprojetos locais. O recente boom das associações indígenas tem, portanto, como condições fundamentais de possibilidade, por um lado, o quadro jurídico progressista da nova Constituição e, de outro, o “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONGs internacionais, seguidas pelos crescentes investimentos públicos nacionais das OSC (Ministério do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação). (ALBERT s/d)¹¹

Como destaca Bruce Albert (s/d) sobre o “*mercado de projetos*”, constato que a atuação das pequenas associações indígenas nesse cenário, seria extremante desigual no medir da “*correlação de forças*”, como afirma Baniwa (2006). Isso acontece devido à notória desigualdade existente entre as conceituadas organizações indigenistas, que também

¹¹ Disponível em: <<http://pib.socioambiental.org/pt/iniciativas-indigenas/organizações-indigenas/naamazônia>> Acesso em 17 de novembro de 2012.

atuam nesse “mercado de projetos” aberto pela cooperação bi e multilateral e pelas ONG internacionais e que são ajudadas pelos crescentes investimentos públicos no setor das Organizações da Sociedade Civil (Ministério do Meio Ambiente, da Saúde e da Educação). Essas associações contam com quadros de profissionais altamente qualificados e com pesquisadores associados que contribuem com doações para a manutenção da instituição, diferente de uma organização indígena (OI), em que isso raramente acontece.

Vale ressaltar a forma pela qual algumas “organizações da sociedade civil”, (também conhecidas como ONG), atuam junto aos povos indígenas, na qualidade de porta-vozes ou mediadoras, no intuito de dialogar com o mundo não indígena na defesa de seus direitos e garantia da preservação de seus territórios, bem como de suas culturas.

Por ocasião do movimento indígena, “se não existissem os brancos, a UNI¹² não existiria” (MUNDURUKU, 2012, p.49). Ailton Krenak ilustrou tal panorama em uma entrevista concedida a Daniel Munduruku. A necessidade da criação de uma associação surgiu perante as adversidades e a vontade de uma luta comum, diante de constantes ameaças e da violação dos direitos indígenas. Mudou-se a roupagem, mas as ameaças são as mesmas.

Hoje temos o Congresso Nacional abarrotado de ruralistas suprapartidários ameaçando retirar até mesmo direitos já adquiridos pelos povos indígenas. Assim, surgem as novas demandas pós-contato e os povos se apropriam desse instrumento para lidar com esses novos desafios. Nesse sentido, Gersem Baniwa (2006) também destaca as organizações indígenas não tradicionais, as quais:

[...] foram incorporadas pelas comunidades e pelos povos indígenas para responder às novas demandas e às necessidades pós-contato, como a defesa dos direitos territoriais e outras políticas públicas em face da sociedade nacional e global, e para viabilizar recursos financeiros, técnicos e materiais desejados de serem apreendidos da sociedade moderna (LUCIANO 2006, p.64).

As organizações formais passaram, nesse contexto de pós-contato, a exercerem papéis relevantes e a fazer parte da vida do povo indígena, que já possui uma forma organizativa tradicional. O desafio agora é saber lidar e pensar sobre esse instrumento que, ora nos favorece, ora é conflitante com os sistemas culturais dos povos indígenas.

Constata-se que desde as primeiras iniciativas até a atualidade, as características do associativismo indígena se modificaram. Se antes predominava o perfil de luta, agora

¹² A UNI (União das Nações Indígenas) pode ser considerada como a primeira organização formal indígena de abrangência nacional e exerceu um importante papel na luta pela garantia dos direitos dos povos indígenas na Constituição de 1988.

prevalece a diplomacia. Entretanto, são muitas as organizações indígenas que, pela inexperiência e pela ignorância, enfrentaram cruéis obstáculos ao longo da execução desses empreendimentos. Ou seja, falta profissionalismo para lidar com os encargos que “implicaram na assunção de responsabilidades para quais as organizações de distintas matrizes e naturezas, âmbito e especializações, não estavam preparadas e nem vem sendo adequadamente subsidiadas na aquisição de capacidades variadas” (LIMA, 2010, p.19).

Em outras palavras, falta desenvolver o conhecimento organizacional ainda incipiente nas aldeias. Entra aqui a questão da formação dos indígenas que, geralmente, recebem ofertas de cursos na área da educação, sejam eles para a formação de professores indígenas ou de agentes. Eles raramente recebem propostas para ingressar em áreas como Contabilidade ou Administração, o que lhes obriga a aprender na prática sobre as chamadas “organizações formais”. As pessoas mais instruídas da comunidade são, via de regra, pessoas provenientes dos setores da educação ou da saúde.

Por outro lado, com o enfraquecimento da FUNAI se constata a profissionalização de instituições indigenistas nas décadas de 1980 e 1990, conforme informa Sacchi (2006), “nos anos 1980 inicia-se a fase de profissionalização dos grupos de apoio e a elaboração de projetos comunitários de intervenção junto aos povos indígenas nas áreas de educação, saúde, economia e proteção de terras” (p.82). Segundo a autora, no final de década, com a incorporação dos direitos indígenas na agenda internacional e nos programas multilaterais e de conservação da biodiversidade, houve o fortalecimento das ONG indigenistas, incrementando com os recursos financeiros provenientes da cooperação internacional. É na década de 1990, conforme a autora, que se consolidam os indigenismos não estatais e transnacionais no país.

Com a finalidade de visualizar o cenário das organizações indígenas, podemos recorrer à análise de Pareschi (2002) a respeito das ONG ambientalistas que se assemelham, cuja trajetória se assemelha à das OI:

O processo de institucionalização e profissionalização das ONGs não ocorreu de forma abrangente, mas parcial. Apenas uma parte destas organizações seguiu este caminho, fazendo com que outras organizações recorressem cada vez mais a capacitações e gerenciamento administrativo de seus quadros para sobreviver (LARANJEIRA *apud* PARESCHI, 2002, p. 85).

Neste sentido, Pareschi (2002) acredita ter ocorrido “um processo de racionalização burocrática, além de uma diferenciação interna no campo das ONG, que ficou mais marcado pela existência de ‘profissionais’ e ‘amadoras’, grandes, médias e pequenas, mais influentes

e menos influentes em níveis diferenciados (local, regional/estadual, nacional, internacional)” (PARESCHI, 2002, p. 85).

Essas observações nos ajudam a constatar que existem inúmeras organizações indígenas que são criadas todos os anos e não dispomos de uma fonte segura que forneça dados corretos de quantas existem no Brasil. São criadas conforme a necessidade de cada povo, porém, pouquíssimas, para não dizer raras, são aquelas que se profissionalizam e ganham esse status. Assim, como as demais ONG, podemos dizer que existem também organizações indígenas “profissionais” e “amadoras” e as “grandes”, “médias” e “pequenas”, bem como menos influentes e mais influentes; as de atuação local, regional/estadual, nacional e internacional. As organizações indígenas se dividem em: missão política, que dialogam com setores governamentais e, por isso, precisam se instalar nas cidades; missão local, que atuam diretamente na execução de projetos de desenvolvimento local. Vale ressaltar que, ao contrário das de missão local, as de missão política recebem financiamentos de forma regular.

É interessante a análise feita por Lima (2010) no seu artigo “De tutelados à “organizados”? Chama atenção o destaque ou as aspas a respeito dos “organizados”, ao colocar em dúvida esta condição com um ponto de interrogação. Analisa todo o processo histórico dos povos indígenas ao longo dos anos de contato, desde a proteção fraternal rondoniana à tutela do Estado. Faz-nos pensar não apenas na tutela estatal, mas também no paternalismo: como ter autonomia quando a tutela, o paternalismo e o assistencialismo estão tão impregnados no povo indígena? Ainda existem terceiros, mesmo que bem intencionados, atuam de forma a criar uma dependência técnica e/ou política no campo do indigenismo. Vale a pena a reflexão de Munduruku (2012) ao dizer que “grande parte do tratamento que, historicamente, se deu aos povos indígenas é consequência de um jogo de poder que desqualifica essas sociedades como capazes de comandar o próprio destino de forma autônoma” (MUNDURUKU, 2012, p. 65).

Nesse sentido e nesse contexto cabe a observação de Fernanda Kaingang sobre a exclusão silenciosa dos povos indígenas nas reuniões da Convenção da Biodiversidade por não dominarem o linguajar técnico-científico: “a violência indireta ou estrutural que se caracteriza na marginalização, na exclusão dos povos indígenas, compreendidas como impossibilidade de atuar e de fluir nos processos decisórios da CDB pela ausência de níveis de educação mais elevados e os meios de internet” (BELFORT, 2006, p.64). No contexto da atuação das organizações indígenas cabe essa violenta análise direta ou estrutural, de modo a excluir a atuação das mesmas, visto que pouco se discute sobre a sustentabilidade

e autonomia das organizações formais – e a autonomia financeira certamente implicará na autonomia política.

Para Pareschi (2006, p. 97), “as relações entre ONGs e as entidades financiadoras foram marcadas pela ambiguidade, pois a própria natureza institucional das entidades brasileiras é colocada em xeque a partir das políticas de financiamento que secundarizam os gastos com infraestrutura e salários dos quadros que proporcionam a profissionalização das mesmas”. Ainda segundo a autora, esta “forma” de apoio cria um “tipo de instituição” que não é discutido, promovendo consequências para a qualidade e efetividade dos projetos (PARESCHI 2006, *ibidem*). Fernandes (1985), por sua vez, chama isso:

“como uma relação paternalista, pois a resistência destas agências de conceder verbas de cunho “institucional” é justificada frequentemente sob o argumento de que as verbas para projetos não sejam “desviadas” para gastos burocráticos e por isso predomina a forma de financiamento via “projetos” (FERNANDES 1985, p. 27).

Acredito que as OI não estejam isentas dessas relações paternalistas com os financiadores, visto que é raro encontrar uma associação indígena que possui recursos próprios de modo que atue de uma forma que lhes proporcione a atuação autônoma. Acredito que as OI não estão isentas do paternalismo, pois cabem maiores estudos sobre o assunto e esse não é o objetivo do presente trabalho.

3.1 O ASSOCIATIVISMO DAS MULHERES INDÍGENAS EM MEIO AO DEBATE SOBRE GÊNERO

Nos anos 1980, quando se fazia necessário ouvir a voz dos indígenas, a escritora indígena Eliane Potiguara fundava a Rede Grupo de Mulheres Indígenas (GRUMIN)¹³. Talvez a escritora seja a pioneira do movimento de mulheres indígenas no contexto nacional. Ela foi indicada por seu trabalho como ativista dos direitos das mulheres indígenas como representante do Brasil na campanha “Mil Mulheres Para o Prêmio Nobel da Paz 2005” e foi também a primeira mulher indígena do Brasil a participar de reuniões internacionais e fóruns da ONU, os quais deram origem à Declaração Universal dos Direitos dos Povos Indígenas.

Contemporânea no pioneirismo de fundação e na forma associativa nasce a Associação das Mulheres do Rio Negro (AMARN), em 29 de março de 1987. Sobre o processo constitutivo da AMARN, Sacchi diz que desde as primeiras reuniões em 1984, a

¹³ Para saber mais acesse www.grumin.org.br

realização da 1ª Assembléia e a criação do estatuto em 1987, até o período de 1994, surgiu uma série de novas experiências para as indígenas. Podemos destacar que as dificuldades são semelhantes para todas as mulheres indígenas que se lançam ao universo associativo. No caso da AMARN, Sacchi (2006) diz que as primeiras coordenações tiveram estranhamento com a burocracia e na realização da prestação de contas, elaboração de documentos, projetos e relatórios, comercialização de artesanato, participação em encontros, entre outros elementos que passaram a ser exigidos. Como consequência da atuação organizativa, a autora explica que:

[...] a ampliação de suas redes de articulação e estabelecimento de 'alianças', assessorias e contato com diversas entidades, provocou uma situação de diálogo até então pouco comum. A inexperiência nesses trâmites aliada à nova situação de busca de parcerias com as quais tiveram que se defrontar, acabaram provocando conflitos, tanto interna (entre as próprias associadas) como externamente (com as agências financiadoras) (SACCHI, 2006, p.103).

Em sua análise sobre as organizações de mulheres indígenas na Amazônia brasileira, Sacchi (2006) observou que são inúmeras as dificuldades enfrentadas pelas mulheres indígenas em seu processo associativo; a elaboração de projetos, da qual dependem de terceiros para tal; o acúmulo de trabalho entre as atividades da associação; o trabalho doméstico; “o enfretamento e a coparticipação nos conflitos políticos de suas regiões de origem”. Todo esse conjunto de fatores torna complexa a organização etnopolítica das mulheres indígenas do rio Negro” (p.103). Essa realidade descrita por Sacchi (2006) não difere da associação local Instituto Yukamaniru, no qual as mulheres precisam se dividir entre o seu trabalho (o ganha pão) e o trabalho doméstico, como o cuidado cotidiano dos filhos e alimentação.

Já nos anos 1990-2000 são fundadas outras organizações de caráter nacional e local. São inúmeras as organizações de mulheres indígenas e não se sabe ao certo quantas existem. De modo a ilustrar somente as de caráter nacional, cito as mais conhecidas: Conselho Nacional de Mulheres Indígenas (1997) e Departamento de Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira/COIAB (2002), departamento esse que passa a ser UMIAB (União das Mulheres Indígenas da Amazônia Brasileira), uma organização autônoma (2009). Já no setor governamental abrem-se maiores espaços para a questão de gênero com a criação da Secretaria de Políticas para as Mulheres (2003) e dentro do órgão indigenista estatal existe a Coordenação de Gênero e Assuntos Geracionais.

As agências de cooperação internacional, por sua vez, têm incluído a “perspectiva de gênero” de modo a possibilitar a consolidação das organizações de mulheres. “A concepção

predominante na cooperação internacional era a de que a solução para a desigualdade estava na integração (*mainstreaming*) das mulheres em um processo de desenvolvimento” (SACCHI 2006, p.184). Segundo a autora, as teorias de “inclusão da mulher no desenvolvimento” (Women in Development - WID), equacionadas ao “desenvolvimento” e ao “combate à pobreza”, deram prioridade ao trabalho com mulheres excluídas economicamente e no bojo dessa exclusão estão inseridas as mulheres indígenas.

Para Sacchi (2006), o gênero vem ganhando traduções instrumentais para o uso na ação social e política, que não têm o mesmo sentido que a preocupação que envolve gênero na universidade. A autora argumenta que, no diálogo entre a cooperação internacional e as ONG, termos como “democratização das relações de gênero”, “perspectiva de gênero”, “indicadores de gênero” e outros, podem demonstrar a inquietação sobre a necessidade de intervenção social. A autora nos diz que muitos outros foram surgindo tais como: “equidade de gênero” e “igualdade de gênero”, que passaram a fazer parte dos discursos das agências. Sobre essas conceituações de gênero, Sacchi (2006) observa que:

No entanto, nem sempre a noção de conceito de gênero por parte dos Estados e agências intergovernamentais, nas políticas públicas e programas de desenvolvimento, objetivando promover a ‘equidade de gênero’, parece se coadunar com as perspectivas feministas (SACCHI 2006, p.188).

Na abordagem de Segato (2003), podemos verificar que a conceituação de gênero não deve ser simplista para os povos indígenas, devido à existência de variações na noção de relação de gênero nas práticas e ideias dos diferentes grupos, nas experiências e nas noções de valores que orientam os papéis masculinos e femininos em cada sociedade. Ao explicar o que é gênero para as participantes indígenas provenientes de vários povos e graus de instrução diversificados na oficina realizada entre 2 e 4 de dezembro de 2002, em Brasília, discutiram-se diretrizes para a construção de políticas públicas para as mulheres indígenas. Segato (2003) notou que as abordagens são as seguintes:

[...] entende-se que gênero classifica de forma binária uma série de ocupações, responsabilidades, qualidades, disposições afetivas, personalidades e orientações sexuais que as culturas representam (*simbolizam*) mediante o par constituído do homem e da mulher. Algumas delas serão associadas à anatomia masculina e outras à anatomia feminina. Este processo de associação é um processo cultural uma forma de simbolizar diferenças para nelas fundamentar e orientar os padrões de interação social (SEGATO 2003, p. 6).

Entretanto, a autora esclarece que pode existir diferença entre o corpo da mulher e o gênero feminino, assim como o corpo do homem e o gênero masculino. Diz que a

coincidência de cada tipo de corpo com todos os atributos de gênero pode não acontecer. Assim, podemos entender que o gênero masculino e feminino é construído no interior de cada cultura, ou também, que “o corpo biológico, natural, é modelado e inscrito pela tradição que lhe imprime significado e forma para aquilo que deve e pode fazer em sociedade” (SEGATO 2003, p. 8).

A segunda abordagem ou tentativa de aproximação, conforme a autora diz é:

Gênero não indica simplesmente um conjunto de identidades masculinas e femininas e nem o par da “mulher” e do “homem” enquanto entidades, cuja definição já se encontra pronta e é generalizável e universal. [...] É melhor e mais produtivo falar em “relação de gênero” do que identidades fixas [...] Contudo, esta abordagem traz consigo dificuldades ao tentar transformar a categoria em uma “identidade política” capaz de tecer alianças e recursos com mulheres de outros grupos [...] (SEGATO 2003, p. 8).

E ainda:

Terceira aproximação: ainda, a redução do gênero a uma dimensão tão concreta e observável como a dos papéis sociais que resultam da divisão social do trabalho é insuficiente para dar conta das sutilezas das relações de gênero. Somos obrigados, então, a considerar outras camadas constitutivas da diferenciação em gêneros, algumas mais concretas e observáveis, como os papéis rituais, e outras mais fugidias e difíceis de apreender pela observação simples das práticas sociais, como as disposições emocionais do masculino e do feminino, as relações afetivas entre homens e mulheres, e destes com elementos do ambiente natural e espiritual (SEGATO 2003, p. 8).

Assim, podemos perceber que a conceituação de gênero irá variar tanto no contexto das agências financiadoras, ONG, universidades e, sobretudo, quanto nas sociedades indígenas. Assim, a constituição de uma organização de mulheres indígenas e a motivação para atuar implica em analisar inúmeras dimensões, dentre elas o da emergência da identidade, como os observados por Maximiliano (2008) em seu trabalho sobre mulheres indígenas residentes em Manaus das etnias Tukano, Tariano, Dessano, Piratapuaia, Uanano e Tuyuca, que encontraram na forma associativa a maneira de manter a identidade indígena no contexto urbano. Podemos observar que o agrupamento reconhece a possibilidade de manutenção da identidade indígena em ambientes hostis, conforme a autora destaca:

Através da associação acontece a emergência da existência coletiva e, nesse processo, o fortalecimento e/ou possibilidade de efetivação da relação comunitária, que potencia a dimensão da identidade étnica e viabiliza a perspectiva de se pensar esse processo como via de territorialização, segundo Almeida (2000). O fato de se encontrarem em

situação de fronteira étnica possibilita a demarcação de sua alteridade frente aos outros agentes sociais não índios. A participação na associação aciona a criação de um sujeito coletivo que possibilita que essas mulheres possam reafirmar a sua existência enquanto sujeitos sociais. [...] O processo de organização embrionário que estão vivendo as mulheres indígenas com as quais estamos dialogando, aponta para um movimento de convergência de processo de *autoconsciência cultural* (Sahlins, 2004), através de uma ação de retomada e/ou busca da autonomia pelos agentes sociais indígenas que vivem em Manaus, demonstrando uma inversão no processo de dominação exercido pela sociedade “não índia” sobre indígenas, sobretudo no que se refere à ocupação dos espaços sociais (MAXIMILIANO 2008, p. 69).

Podemos observar no trabalho desenvolvido por Maximiliano (2008) que o processo associativo, nesse contexto, serve para fortalecer a identidade étnica, a autoconsciência cultural, a busca da autonomia e o sentimento de pertencimento ao um grupo. É somente a partir da compreensão da vida vivida e das dificuldades enfrentadas pelas mulheres indígenas, estejam elas na cidade ou no interior das aldeias, que se pode entender as lutas, as demandas pela melhoria de vida e a busca de um espaço associativo, por mais que este seja um elemento externo que implica na apreensão de vários conhecimentos burocráticos (que ora é assustador e amedrontador, porém necessário conhecer para desmitificar e poder realizar o que se deseja de melhorias, sejam elas no campo econômico, político, social, inclusão social e de desenvolvimento de projetos comunitários). Assim, mulheres e homens indígenas criam as suas associações com as mesmas perspectivas da busca de bem estar para todos.

3.2. BREVE CARACTERIZAÇÃO DO ASSOCIATIVISMO BAKAIRI

Diferentemente das organizações indígenas do Alto Rio Negro e do Xingu, os Bakairi não contam com o apoio de ONG para criar e manter as suas organizações locais. Talvez seja por esse motivo que também não desfrutamos do prestígio político dos quais as outras organizações interligadas desfrutam. Outro fato é que não possuímos objetos de disputas das ONG socioambientais indigenistas, como as florestas ou a seara cultural do Parque Indígena do Xingu. Conforme Lima (2010), “com a criação do Parque Indígena do Xingu montava-se o que durante muito tempo, e em parte ainda hoje, foi e é conhecido como “vitrine” do indigenismo brasileiro” (p.17). E continua o autor a respeito do parque: “foi sempre apresentado onde os índios poderiam existir segundo o modo de vida que já não era mais possível nas regiões de colonização mais antigas, correspondendo a imagem do índio primitivo, o verdadeiro índio, calcada na imaginação romântica” (LIMA 2010, p17). Portanto,

como costumamos dizer no nosso jargão cotidiano: “somos os primos pobres do Xingu”, ou, em outras palavras, não despertamos o interesse de ONG indigenistas de “apoio” e, portanto, via de regra, as nossas organizações têm pouca influência ou prestígio perante as políticas indígenas externas.

A primeira organização formal constituída juridicamente com CNPJ entre os Bakairi de Paranatinga foi criada durante a reunião do 1º Congresso Geral do Povo Indígena Kurâ Bakairi, realizado entre os dias 08 e 10 de julho de 1992, na aldeia Pakuera, com objetivo de defender os interesses da comunidade. A seguir, em 1997, foi criado o Clube de Mães, que contou com o apoio da prefeitura de Paranatinga e da Associação das Mulheres Bakairi (AMB). O Clube, entretanto, não se desenvolveu. A partir de então, a AKURAB (Associação Kurâ Bakairi) passou a representar todas as aldeias e o povo Bakairi. O primeiro presidente da AKURAB, Gilson Cauto, 60 anos, que na época também era cacique, assim conta daquele momento:

O governo possibilitou que nós pudéssemos criar as associações, a Constituição Federal de 1988 nos garantiu isso. Quando criamos a associação Kura Bakairi foi quando observamos que outros povos indígenas estavam se fortalecendo com a criação de suas organizações e os não indígenas diziam que os Bakairi estavam perdendo a cultura. O objetivo principal da AKURAB foi de fortalecimento cultural do povo Bakairi. Promovemos inúmeros eventos aqui na aldeia, o que nos deu visibilidade e, em seguida, nós fomos convidados a levar a nossa cultura a França. (A viagem do grupo Bakairi em um festival de cultura no ano de 1992. (Gilson Cauto, 60 anos, aldeia Akyêty, 16 de novembro de 2012).

A associação do povo Bakairi então nasceu da observação, já que se verificou que os povos indígenas se fortaleciam quando formavam associações. Desse modo, criaram a AKURAB para fortalecerem-se culturalmente. Nessa ocasião, revitalizaram a cerimônia do *lakuigady*, como diz a pesquisadora Célia Collet, para quem a criação da AKURAB foi o ápice da “revitalização cultural” do povo Bakairi: “Entre 1991 e 1992 a cerimônia foi novamente realizada, acompanhado de outro ápice do processo de ‘revitalização cultural’ representado pela criação da Associação Kura Bakairi de resgate cultural” (COLLET 2006, p. 173).

Gilson diz que a comunidade se mobilizou para arrecadar recursos financeiros para os registros no cartório. Visando fortalecer culturalmente a aldeia, passaram a promover eventos, o que possibilitou a ida à cidade para apresentações culturais, tanto na capital Cuiabá, quanto no exterior, França (1992) e China (2005). Ressaltou as dificuldades burocráticas enfrentadas por ele na direção da associação, conforme o relato:

Eu não tenho muita instrução de estudos por isso “apanhei” com as papeladas e a burocracia de uma associação, mas eu tinha ajuda da Kaianalo. Ela era a secretária e depois o professor Alinor que melhorou muito os nossos documentos. Hoje, pela nossa experiência, vejo que o presidente das organizações não pode ter vínculo empregatício com município, estado e governo, pois a pessoa não tem liberdade de ir viajar e buscar as parcerias necessárias. A pessoa fica presa ao seu trabalho e a associação não se movimenta, não se desenvolve. Foi isso que culminou na estagnação da AKURAB, como se encontra agora. Outros presidentes não deram continuidade e importância para a nossa organização. (Gilson Cauto, 60 anos, aldeia Akyêty, 16 de novembro de 2012).

Nesse relato, podemos verificar o perfil ideal (na visão dele) para ser presidente ou coordenador de associação. Ele fala a partir da experiência vivenciada e da observação de seus sucessores, na qual o grupo de oposição, ou a facção de poder, são os professores. Observou que o vínculo empregatício com o Estado impediu o desenvolvimento da organização, pois é necessário buscar novas parcerias para a manutenção da organização. Ele acredita que o vínculo de emprego culminou no declínio institucional da AKURAB. Contudo, disputas internas fizeram com que a Associação se fragmentasse e as reflexões de Nascimento (2005) se aproximam da realidade Bakairi: “[as] disputas pelo poder fazem-se manifestas, o confronto político entre as facções é latente, as tensões tornam-se muito mais agudas” (p.144).

Pareschi (2006) ao discutir o aspecto da profissionalização das ONG, a qual diz ser possível viver da ONG, constata-se ser diferente da realidade das associações na Terra Indígena Bakairi, que não dispõe de apoio financeiro para manter um quadro mínimo de pessoas voltadas exclusivamente para desempenhar os trabalhos burocráticos. Em outras palavras, não se vive de ONG e as pessoas envolvidas na direção e coordenação trabalham de maneira voluntária. Ao que tudo indica, a realidade de se poder viver de ONG nos parece ainda distante.

Quanto às possibilidades de uma associação dialogar com as formas tradicionais de organização da cultura, assim se posicionou Gilson Cauto Bakairi, a respeito da organização da *Anji Itabienly* (celebração do milho), em que se destaca o líder *sodo*. Nesse ritual, comparando-o ao presidente de uma ONG e seus colaboradores às outras funções das lideranças:

Quando penso na forma de se trabalhar em uma associação, vejo e comparo como a forma do trabalho na nossa cultura que tem: o *sodo*, que é pessoa que coordenada os trabalhos e organiza as pessoas, para que os parceiros e aliados contribuam na preparação dos rituais e nas festas tradicionais como o *anji itabienly* (festa do milho), que seria a figura do presidente da associação. E esse não trabalha sozinho; tem o vice-presidente que, na nossa cultura, seria o *iduno* – a segunda pessoa mais

importante na organização dos trabalhos coletivos. Os *iduno* têm os *emanidâry* – que seria a pessoa de confiança ou o “braço direito”, na realização das atividades. No meu entender, a associação representa o trabalho coletivo e muitas pessoas, os nossos parentes, não conseguem entender isso. Aham que os recursos dos projetos são para ser distribuídos para a comunidade e não funciona dessa maneira. E isso acaba gerando inúmeros conflitos entre nós¹⁴.

Vejamos que a noção de associação se refere ao de desenvolver um trabalho em conjunto com o objetivo de solucionar um determinado problema, seja ele de ordem ambiental, cultural ou outros, conforme o interesse da cada comunidade. O agrupamento de pessoas implica em liderar. O líder tem que saber motivar os indivíduos para que estes estejam unidos para desempenhar os trabalhos necessários para que se possa ter um resultado satisfatório para todos. Esses trabalhos comunitários já aconteciam na nossa cultura, conforme a observação e a comparação no relato acima, na qual o trabalho de uma associação representa, ou melhor, é um trabalho coletivo.

Para se entender melhor o papel representado pelo líder de uma atividade comunitária, o *sodo*, recorremos à antropóloga Edir Pina de Barros que escreveu:

“[...] James Wheatley faz referência ao termo, porém aplicado ao universo de sociabilidade Bakairi, como uma atribuição da qual emana autoridade, é o encarregado de qualquer atividade, tais como, um dia de trabalho, uma festa, ou uma dança [...] A função essencial do *sodo* é suprir de alimentos e coordenar os eventos” (BARROS 2003, p. 257).

Segundo essa autora, podemos compreender que a carga semântica desse termo exprime uma significação mais geral e mais profunda, o que seria fundamental na sociedade Bakairi, pois “o termo *sodo* não indica apenas uma ideia de posse, mas uma relação entre sujeito e objeto, e que pode ser concebida em duas direções: uma de substância e outra de representação” (p. 257). Assim, *sodo* seria a figura do presidente ou coordenador de uma associação e esse, para desempenhar as suas atividades, precisa de outras pessoas de confiança, que seriam, na nossa cultura, *oiduno*, visto que “todo homem, chefe de grupo doméstico, tem o seu *iduno*, companheiro e parceiro das atividades rituais do complexo *kado*” (BARROS 2003, p. 258). Comparando com uma associação, podemos verificar que se exige parceria e relação de confiança entre o presidente e o vice-presidente (quando a organização tiver). Os *emanidâry* são outras pessoas que compõe a diretoria da associação.

Depois da AKURAB, foram criadas outras organizações Bakairi e o mesmo líder, Gilson Cautu, expressa sua percepção acerca delas:

¹⁴ Gilson Cautu, 60 anos, desempenhou os seguintes papéis na liderança do povo Bakairi: foi cacique da aldeia Pakuera, presidente da AKURAB, chefe de posto da FUNAI. É um profundo conhecedor da cultura Bakairi dos cantos e rituais, ou seja, é uma liderança nata.

Eu sou a favor de outras organizações existentes e das que estão surgindo no nosso território, porque todas estão em busca de melhoria para as comunidades, por meio dos projetos é que chegam para nós as melhorias e os equipamentos, como carrinho de mão, enxada e outros equipamentos que necessitamos. (Aldeia Akiêty, 2012).

Conforme a tabela abaixo, em fins do ano de 2012, seis organizações existem na Terra Indígena Bakairi, as quais foram criadas em contextos diferentes. Entretanto, com o mesmo objetivo de buscar melhoria e qualidade de vida.

Tabela 2 - Organizações Bakairi na TI Bakairi – Paranatinga e ano de fundação

Associações locais T.I Bakairi	Ano de Fundação
Associação Kurâ Bakairi – AKURAB	1992
Associação de Pequenos Produtores da Terra Indígena Bakairi – APPROTIB	1997
Associação Comunidade Indígena Aturua- ACIA	2005
Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi	2008
Associação Comunidade Indígena de Pakuera – ACIP	2012
Coordenação Tapaguia	2012

A respeito do que é necessário para que as organizações possam desempenhar melhor o seu papel e sua atuação na elaboração de projetos, ou no dia a dia da burocracia enfrentada, o cacique Odil Apacano, pessoa que luta pelo associativismo e inspira outras organizações, pois sempre está à frente com ideias inovadoras. Conforme o seu relato, podemos destacar que ele já pensa em criar uma cooperativa e fala que deve se discutir renda na Terra Indígena Bakairi, bem como a necessidade de assessoramento para as organizações.

Nós precisamos de assessoria para as nossas organizações. Precisamos de pessoas que nos apoiem, porque nós, aqui na aldeia, não temos muitas informações dos editais para projetos e não temos capacitações para que possamos entender e melhorar o funcionamento das nossas organizações. Nós aqui temos parcerias com o SENAR (Serviço Nacional de Aprendizagem Rural), que está nos apoiando nesse sentido e estamos já pensando que a cooperativa indígena seria o ideal para nós, pois possibilitaria emitir nota e remunerar as pessoas. Hoje em nosso território precisamos de renda. Temos a energia elétrica para pagar todos os meses; renda é o que devemos discutir (Odil Apacano, 64 anos, cacique, integrante

do APPROTIB, aldeia Paikum, 16 de novembro de 2012 no período da manhã).

A respeito de quais as lições aprendidas na experiência associativa durante esses anos de associação, avalia a liderança Bakairi:

A nossa experiência associativa nos trouxe aprendizados. Nós erramos e acertamos. Nós “apanhamos” muito. Até mesmo a nossa organização ficou inadimplente; fomos multados e a nossa multa chegou a ser de mais de mil reais. Nós regularizamos tudo isso e hoje eu fico no pé dos meninos para ter zelo por nossa organização. Nós resolvemos executar os nossos próprios projetos e nos desvincular da AKURAB, que nós ajudamos a criar, porque tivemos muitos problemas com os dirigentes da última gestão (2007-2011) na época do projeto do PDPI. Eles dificultaram muito, tínhamos dificuldade do presidente assinar um cheque para que pudéssemos executar as nossas atividades e ações do projeto. Eles eram uns entraves. Assim, resolvemos criar a nossa organização (APPROTIB) para termos mais facilidade e agilidade (Odil Apacano, 64 anos, cacique da aldeia Paikum).

No relato acima citado, podemos verificar qual foi a motivação para criar outra associação e nos remetemos novamente ao observado nas relações do associativismo Timbira, conforme Nascimento (2005), “esse mecanismo pela busca de recursos econômicos no mundo exterior vem se transformando numa grande manobra política, e os povos indígenas articulados à associação, entram num jogo onde tudo é negociado” (p.116).

Isso também se observa no interior da sociedade Bakairi, com outros tons, conforme a seguinte observação de Collet (2005), que afirma que “os Bakairi, que se alguém não consegue aquilo que o outro tem, em vez de se empenhar para conseguir, prefere destruir o que o outro alcançou ficando os dois no mesmo nível” (p.95). Podemos verificar, assim, a existência de relações internas que fazem com que não exista a fluidez tranquila que possibilite o desenvolvimento e o desempenho de uma associação. Não basta somente a lida do mundo burocrático, é necessário administrar uma série de outros sistemas, tais como inveja, fofoca, feitiçaria, conforme Collet (2006). Hoje temos associações com diferentes graus de abrangência, desde a que representa o povo, o gênero e a aldeia, e é desejo de todas as organizações o seu fortalecimento institucional.

3.3 BREVE ANÁLISE DO NASCIMENTO DO ASSOCIATIVISMO E A RELAÇÃO DE GÊNERO ENTRE OS BAKAIRI

Considerarei importante analisar as relações de gênero para que se possa melhor compreender esse processo associativo e de que maneira isso acontece entre os Bakairi.

Para tal, me apoio no argumento de Segato (2003) sobre a construção de políticas públicas para as mulheres indígenas. Entretanto, busco trazer uma visão de quem percebe o seu povo, motivo pelo qual julguei conveniente abordar os seguintes temas:

3.3.1 Hierarquia de gênero: Dominação/ subordinação-autonomia e dependência

Segundo Segato (2003), os povos indígenas do Brasil não fogem desse tipo de variação; alguns têm sido classificados como os mais igualitários do ponto de vista de gênero, outros mais hierárquicos. Assim, a autora busca estabelecer critérios de avaliação que podemos adotar para buscar entender o grau de igualdade ou desigualdade de gênero entre os Bakairi. Considero os dois mitos, as filhas de *Kwamôty* e os das *Pekobaym*, importantes no sentido de ilustrar duas características que podem ter perdurado até aos dias atuais, que seria para as mulheres Bakairi o da aceitação do seu destino já pré-estabelecido, e a outra a característica de ir à luta de maneira a buscar modificar adversidade imposta (como já observados no capítulo dois). No primeiro mito podemos verificar as filhas obedientes e submissas que aceitam com resignação o destino selado pelo criador (pai) e no segundo observamos a reação de rebeldia perante o descaso e abandono de seus esposos, o que corresponderia à primeira revolta das ancestrais desse povo.

Vejamos que a história das mulheres do Instituto Yukamaniru se confunde com a história das moradoras do Kuiakware (pelo motivo da maior parte das fundadoras serem moradoras dessa aldeia). Ao que tudo indica, elas são um grupo de mulheres atípicas, considerando outras mulheres do Território Bakairi, porque, embora hierarquicamente exista a figura do líder do grupo representado pelo cacique, o processo decisório geralmente é feito pelas mulheres, talvez, seja pelo fato de algumas delas desfrutarem do poder econômico (salário) e de nível de instrução mais elevado que o dos homens.

Podemos considerar a sociedade Bakairi como sendo mais aberta na hierarquia, visto que sempre incluíram as mulheres na escolarização. Esse fato é observado por meio de dados levantados por Darlene Taukane (1996), em sua dissertação de mestrado, em que afirma existir nos registros, desde o ano de 1945, meninas matriculadas na escola - sendo 15 mulheres e 10 homens. Assim, continuou nos anos posteriores, muito embora poucas mulheres tivessem deixado a aldeia para dar continuidade aos estudos, fato que ainda acontece, pois muitas preferem permanecer na aldeia. Podemos observar que se dão oportunidades semelhantes sem distinção de sexo.

Considero ser importante a possibilidade de cursar o ensino médio na aldeia pelo fato de não precisar se deslocar para as cidades. Antes não existia essa possibilidade, mas já há o ensino médio na TI somente a partir 2006. O deslocamento hoje é em busca do ensino profissionalizante e de graduação, pois as universidades, com a inclusão de negros e indígenas através das políticas públicas implementadas a partir do governo Lula, possibilitaram o ingresso de aproximadamente dez homens e quatro mulheres que cursam faculdades nesses tipos de programas que melhor assessoram o aluno indígena, a exemplo o Programa de Inclusão Indígena da UFMT.

É pelos estudos que as mulheres do Instituto Yukamaniru se diferenciam e se destacam, exemplo disso é a sócia fundadora, Darlene Yaminalo Taukane, que antes mesmo de existirem essas políticas afirmativas, as quais dão maiores possibilidades para inclusão de indígenas na graduação e na pós-graduação, já trilhava esse caminho acadêmico, sendo considerada pioneira e sua obra referência, conforme considera Collet (2006):

[...] foi defendida uma dissertação de mestrado intitulada “A educação escolar entre os Kurâ-Bakairi” (Taukane, 1996), posteriormente tornada livro (“A História da Educação escolar entre os kurâ-Bakairi”; Taukane, 1999), pioneira pelo menos por dois motivos. O primeiro diz respeito ao tema, escola, e, em particular, a escola Bakairi, inexplorado até então. O segundo motivo se deve ao fato inédito do trabalho ter sido escrito por um membro do grupo – Darlene Taukane – conferindo um dos primeiros títulos de pós-graduação a um índio e, especialmente, o primeiro entre os Bakairi. Quanto ao seu conteúdo, o trabalho de Taukane é uma boa fonte de dados históricos acerca da educação escolar Bakairi, bem como constitui um documento em defesa da autonomia política e da valorização da chamada ‘cultura’ Bakairi (COLLET, 2006, p.28; grifo nosso).

Darlene Yaminalo, 52 anos, sempre foi considerada pela família como a mais estudiosa. Contam que desde menina quando ia pescar em companhia de sua irmã Maísa Cuteme, sempre levava um livro para ler na proa da canoa. Essa sua obstinação pelo mundo de livros fez com que chegasse a estudar no colégio internato das Irmãs Franciscanas em São Lourenço de Fátima - MT durante o ensino fundamental e depois ensino médio no colégio Coração de Jesus de Rondonópolis - MT. Tentou algumas vezes vestibulares na Universidade Federal de Mato Grosso, mas foi na Universidade particular que a sua tentativa deu certo, já na condição de funcionária pública da FUNAI de Cuiabá, em 1989, que ela teve condições de bancar seus estudos. Na década de 90, foi Presidente do Conselho de Educação Escolar Indígena no Estado e Conselheira de Cultura, na Secretaria Municipal de Cuiabá, durante a gestão da Presidente do Conselho de Cultura, Glória Albuês. Foi uma das colaboradoras na discussão e na elaboração do Referencial

Curricular Nacional para as Escolas Indígenas (RCNEI), publicado pelo MEC, em 1998. Em 1996, obteve o título de mestre em educação pela Universidade Federal de Mato Grosso sobre a temática de Educação Escolar entre os Kura-Bakairi.

A despeito dessa importante referência, ao estender o nosso olhar para a Terra Indígena em geral, verificamos que as mulheres não ocupam cargos de comando e o que lhes resta é o subemprego, como o de faxineira da escola ou do posto de saúde, merendeira, agente de saúde, auxiliar de dentista, operadora de rádio amador, entre outros. Observamos que na escola em Pakuera, em um universo de 16 professores, apenas duas são mulheres e, ainda assim, existe a exclusão sutil dessas – constatado no blog¹⁵ da escola, no qual os nomes das professoras sequer são citados.

“Enfim, podemos considerar a escola Bakairi como uma instituição eminentemente masculina, pelo número superior de professores homens e pelo papel de destaque que ocupam na instituição” (COLLET 2006, p.347). Hoje, o cargo da antiga chefia de posto da FUNAI, atual Coordenação Técnica Local, cargo cobiçado dentro da Terra Indígena, é exercido por esse grupo de poder e, nessa relação de poder, constato que o machismo é muito mais o de uma cultura adquirida do não índio, mais do que da própria cultura Bakairi.

Fazendo uma alusão à mitologia Bakairi das mulheres guerreiras *Pekobaym*, destacamos Dorothy MayronTaukane, 60 anos. Esta foi a primeira mulher a ocupar o cargo de chefia do Posto da FUNAI¹⁶ na aldeia Pakuera, entre os anos de 1986 a 1996. Foram 10 anos na condução dos trabalhos em uma Terra Indígena e, no período de 2005 a 2008, esteve à frente da chefia da Casa de Saúde Indígena de Cuiabá (CASAI). As travessias de seu trabalho na chefia de um posto ainda merece um estudo de caso, as dificuldades que enfrentou durante o percurso, desde o preconceito machista, falta de apoio institucional, assédio por ser uma mulher solteira, a manipulação das fofocas de sua incapacidade, etc., tudo isso ainda merece uma boa reeleitura do seu trabalho, pois, até agora quem ficou mais tempo no cargo como indígena foi ela e depois, recentemente, o Gilson Cautu permaneceu por sete anos. Certamente trata-se de uma mulher guerreira que, assim como as mulheres *Pekobaym*, demonstra, em batalhas do cotidiano, a presente força feminina para atuar na sociedade.

¹⁵ Consulte <http://kurabakairi.blogspot.com.br>

¹⁶ Antes, existia essa denominação chefe do Posto da FUNAI, hoje é denominado da seguinte maneira CTL (Coordenador Técnico Local).

3.3.2 Quanto ao grau de participação, autonomia de participação nas decisões

Geralmente as decisões que dizem respeito ao povo Bakairi do município de Paranatinga acontecem na “palhoça”, no centro da aldeia ou *tasera*, em Pakuera. Geralmente, as mulheres se sentam em cadeiras, fora desse círculo e quem fica dentro são os homens e quem quer se expressar entra na palhoça. Já aconteceu de as mulheres se expressarem e outras vezes não. A participação da mulher nessas reuniões varia muito quanto ao assunto abordado e de aldeia para aldeia. As aldeias menores como, por exemplo, Kuiakware e Cabeceira do Azul, verifica-se maior autoria da participação das mulheres.

Podemos observar que os presidentes das associações, na sua composição, são os filhos homens das lideranças locais e as mulheres que participam da diretoria são secretárias. Verifica-se que a nova composição da AKURAB é, na sua totalidade, formada por homens, cabendo somente o conselho (um por aldeia e tem uma integrante da aldeia Kuiakware) para as mulheres. As decisões, nos dias atuais, são setorizadas como, por exemplo, o setor da saúde, da educação e assim por diante, e existem decisões que também não são socializados.

3.3.3 Quanto ao prestígio e o valor associado ao feminino e ao masculino

Na sociedade Bakairi o nascimento do filho homem é bem mais prestigiado, pois se acredita que ele defenderá o grupo e, via de regra, herdará a liderança do pai. Entretanto, isso já não é tão evidente, principalmente, porque agora as mulheres contribuem para o sustento da família. Os papéis estão se invertendo, como afirma Collet (2006):

É interessante observar a condição feminina no novo contexto, pois, ao passo que as atividades masculinas, como caçar, pescar e plantar, estão ocupando cada vez menos o tempo dos homens (por motivos que serão explicados mais adiante), as atividades femininas avolumam-se. As mulheres, não somente aquelas que atuam como provedoras de bens (*âdydâemeon*) através dos salários, mas em sua totalidade, trabalham efetivamente muito mais que os homens, principalmente devido à introdução de dois tipos de artefatos: louças e roupas. Os cuidados em lavar (*ingokely*) e passar (roupas) ocupam grande parte do tempo feminino (COLLET 2006, p.112).

Ainda de acordo com Collet (2006), a vida de uma Bakairi já não difere tanto da vida de uma mulher não indígena. Assim como a mãe não índia assalariada, uma de nossas integrantes ilustra o cotidiano da mulher moderna: trabalha pela manhã e cuida da casa pela

tarde. O marido, por sua vez, limita-se a assistir televisão e a ajudar apenas quando lhe é solicitado. Mas a quase totalidade das pessoas que possuem salário na Terra Indígena são homens e poucas são as mulheres que trabalham fora, de modo que essa professora é uma das raras exceções.

3.3.4 Espaço doméstico/espço público - esfera doméstica/ esfera pública

No núcleo familiar que dá origem ao Instituto Yukamaniru, o espaço público e o doméstico se fundem. Durante o período em que Dorothy Mayron Taukane chefiou o posto, a disciplina era seguida à risca e, antes mesmo do café da manhã, recebíamos pessoas em nossa casa. Na tradição Bakairi é dever da liderança ter sempre algo pronto para oferecer e alimentar as pessoas. Nossa casa era uma extensão do Posto da FUNAI local.

Em Pakuera a cozinha, por ser o local onde as pessoas passam a maior parte do tempo, é maior que a sala. Na aldeia Kuiakware não é diferente: o espaço doméstico e a esfera pública se fundem. Não quer dizer que em todo território Bakairi seja dessa maneira, em algumas aldeias varia, mas isso costuma acontecer porque o espaço público geralmente é o domínio masculino e o espaço doméstico o feminino.

4. O ASSOCIATIVISMO DO INSTITUTO YUKAMANIRU DE APOIO ÀS MULHERES INDÍGENAS BAKAIRI: CONTEXTUALIZAÇÃO DO PROCESSO DE SURGIMENTO.



Fotografia 1 - I Encontro de Mulheres Indígenas Bakairi no pátio central da aldeia Pakuera/Paranatinga (MT).
Autor: Isabel Taukane
Data da foto: 2009
Fonte: Arquivo Instituto Yukamaniru

O nascimento do Instituto de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi para o mundo institucional burocrático aconteceu no dia 04 de novembro de 2008, conforme a certidão de personalidade jurídica registrada em cartório em Cuiabá/MT. Para finalidade de análise e para melhor entender as motivações para a sua criação, é necessário compreender alguns aspectos que serão aqui abordados.

Primeiro, o ano de 2008 marcou acontecimentos relevantes no núcleo familiar que constituiu essa organização. Em 2006, o grupo resolveu se fixar na aldeia Kuiakware, no local onde a família Taukane já tinha roça há mais de 15 anos e o ano de 2008 marcou o processo de retorno dos membros da família que residiam em Cuiabá. Outro aspecto é que nesse momento ocorreu o ápice do desmatamento em decorrência dos arrendamentos e a realização do evento “Círculo dos Saberes”, na aldeia Kuiakware, cujo objetivo principal foi o diálogo de saberes indígenas e não indígenas, tendo como público os jovens das aldeias com os “mestres tradicionais”. O evento foi realizado em localidades diferentes, abordando diferentes temáticas e em distintas localidades. Em 2006, o tema foi “Consciência Cultural”,

realizado na aldeia Paikum, da etnia Bakairi. No ano de 2007 o tema foi “Nas trilhas dos Ancestrais, cujo evento ocorreu na aldeia Formoso, da etnia Paresi, em Tangará da Serra/MT. O último encontro realizado, em 2008, foi na aldeia Umutina, em Barra dos Bugres/MT.

Este evento, Círculo dos Saberes, foi empreendido por mim, Isabel Taukane, e por Andréia Taukane, logo depois de recebermos capacitação no Programa Brasileiro de Mentores realizado pelo Projeto Pegadas Brasil, durante os anos de 2003 a 2005. O tema do curso foi “Nutrindo as Raízes”, cujo programa foi desenvolvido por John Stokes. A ideia central era “treinar multiplicadores” que ajudassem as pessoas a adquirirem conhecimentos culturais e ambientais a partir do seu dia-a-dia. A metodologia desenvolvida por ele é proveniente dos conhecimentos de povos indígenas pelo mundo como, por exemplo, o rastreamento tradicional dos aborígenes da Austrália, para o qual rastrear significa investigar as suas origens e perceber que tipo de pegadas você deixa na vida, e as saudações ao mundo natural, vindas dos indígenas norte-americanos Mohawk e assim por diante, aliados a vários elementos que possibilitam a vivência da *ecologia profunda*. Cria-se o currículo do professor rastreador, composto, entre outras coisas por:

1. Agradecimentos – ensinando a se ter atitude de gratidão, reverência perante a natureza e as pessoas;
2. Cerimônia – o que representa as cerimônias para os povos, o cuidado que se deve ter para os locais considerados sagrados;
3. Rastreamento tradicional e habilidades de sobrevivência;
4. Pacificação - no sentido de ter paz, a busca do equilíbrio e da saúde;
5. Consciência cultural e da natureza;
6. Educação comunitária;
7. Desenvolvimento pessoal e outros.

Assim, recebemos em nossa aldeia o professor John Stokes com todos esses conceitos de equilíbrio entre o homem e a natureza, a partir da vivência de outros povos indígenas. Ele acreditava que, dentre os povos existentes no planeta, eram os povos tradicionais e os indígenas exemplos de uma visão mais equilibrada de vida com a natureza. Com John vieram jovens que almejavam maneiras sustentáveis de viver, mesmo morando em centros urbanos como Brasília. Eles eram filhos de ecologistas, ambientalistas e espiritualistas e, assim, essas pessoas faziam parte do nosso círculo social no período em que vivemos na cidade e, ainda hoje, mantemos laços de amizade.

O cenário que eles encontraram na nossa aldeia, em relação ao meio ambiente, foi o mais degradante possível. O trator havia derrubado todas as árvores que estavam nas proximidades e, até mesmo, as que existiam em volta das casas, de maneira que não havia uma única árvore para fugir do sol escaldante daqueles dias. Essa situação nos fez pensar: “os nossos amigos da cidade estavam em busca de um lugar para fugir do centro urbano e ter contato com a natureza, enquanto nós tínhamos tudo, mas não estávamos dando o devido valor, pois precisávamos redirecionar as nossas vidas!”.

Em busca de estudos e melhores condições de vida, muitas famílias indígenas migram para as cidades e, geralmente, se instalam nas periferias. Parte dos integrantes da nossa família, inclusive eu, fomos para a cidade em busca de estudos, por acreditar que somente por meio dos estudos podíamos ter condições de dialogar com os que não são indígenas de igual para igual. Mantínhamos, porém, o objetivo de retornar capacitados e em condições de contribuir com a nossa comunidade.

Nessa perspectiva, o episódio da visita de nossos amigos foi relevante, pois nos fez refletir sobre o nosso discurso e a nossa prática, de modo que percebemos a enorme distância entre eles. Verificamos que não adiantava somente falar, discursar e tentar “conscientizar” o nosso grupo local. Havia a necessidade de desenvolver algo, visto que as lideranças locais alegavam que faziam o “arrendamento” ou a “parceria” com os fazendeiros das proximidades da Terra Indígena, devido à ausência do poder público, ao enfraquecimento da FUNAI e pela falta de alternativas econômicas existentes nas aldeias. Por isso, a liderança diz que não adianta os jovens somente criticarem essas ações predatórias e não trazerem soluções para a demanda de desenvolver uma economia menos predatória.

Compreendo que as políticas públicas demoram a chegar às Terras Indígenas ou nem mesmo chegam. Devido a tais fatores, as lideranças indígenas tomam decisões que, muitas vezes, afetam toda a comunidade, por ser uma decisão imediatista que, diante do abandono e descaso do setor público, requer uma compreensão cautelosa. As lideranças dizem que os jovens só sabem reclamar e não fazem nada. Assim, continuam as parcerias na nossa Terra Indígena, pois os rendimentos e as vantagens são bem maiores que projetos pontuais. Contudo, nas aldeias Bakairi, hoje, a qualidade de vida é algo que precisamos batalhar para possuir, pois não alcançamos níveis elevados de boa saúde, principalmente, as mulheres que mais sofrem de hipertensão e diabetes, segundo dados do médico Vicente Blumenschein, entre uma população 339 mulheres Bakairi, 28 sofrem dessas doenças associadas à alimentação inadequada e ao sedentarismo.

Diante dessas opiniões, nós, os jovens, resolvemos não somente falar, para não sermos incoerentes com as nossas práticas, porque nós sentimos, de certa maneira, responsáveis por essa situação, pois temos tanta informação, porém não colocamos em prática o que aprendemos e nem ao menos tentamos praticar. Portanto, assim como uma gota d'água que pinga no rio e provoca círculos cada vez maiores, decidimos desenvolver pequenos projetos, mesmo porque o nosso grupo é pequeno, mas à medida que alcançarmos êxito em nossos projetos, incluiremos outras pessoas.

O que nos pareceu viável naquele momento foi fundar uma associação que possibilitaria a captação de recursos, a fim de realizar o que pretendíamos, tendo como maior objetivo a qualidade de vida em nossa aldeia. A associação nos daria maior liberdade e agilidade, do que a morosidade do setor público, evidenciada em nossa espera de oito anos por um poço artesiano, solicitado desde quando a Secretária Especial de Saúde Indígena (SESAI) se chamava FUNASA (Fundação Nacional de Saúde).

Resolvemos, então, criar o Instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Bakairi, por sermos a maioria mulheres, e o financiamento de projetos para associação de mulheres oferece-nos maiores possibilidades e ainda não nos sobreporíamos às outras organizações existentes naquele momento. Iniciamos com poucas pessoas, porém comprometidas e dispostas, mesmo que houvesse conflitos futuros, não desistiríamos. Ressalto isso, porque já existiram tentativas de organizar as mulheres Bakairi em Pakuera, mas as experiências foram frustradas, como apresentado no item 04.

Devido aos trâmites burocráticos, a associação não foi para frente. Segundo o levantamento que fiz, por causa do desconhecimento das mulheres, as quais não entendiam desses trâmites e, assim, estes foram deixados de lado, acabando com a ideia de organização. Assim, constituiu-se o Instituto Yukamaniru, com fundadoras que possuem bons níveis de instrução, conforme a tabela:

Tabela 3 - Nomes das fundadoras em Bakairi, com a idade, grau de instrução, localidade de origem e residência e de forma resumida a ocupação de cada integrante.

Fundadoras do Instituto Yukamaniru				
Nome	Idade	Escolaridade	Aldeia/moradora	Ocupação
Cuteme	49	Graduada no terceiro grau indígena	Kuiakware	Professora ensino infantil
Cutasega	45	Ensino médio	Pakuera	Professora do EJA
Chunakalo	26	Graduada em Direito com pós- graduação em administração pública e cursa a segunda faculdade Serviço Social	Bakairi da T.I. Santana e atualmente mora em Cuiabá	Estudante
Kaya	26	Estudante de Nutrição/ UFMT	Kuiakware	Estudante
Kaiamalo	72	Primário	Kuiakware	Camponesa (trabalha com a roça)
Mayron	60	Ensino médio	Kuiakware	Funcionária pública federal
Makialo	42	Primário	Pakuera	Artesã/Dona de casa
Maguiru	24	Ensino médio incompleto	Kuiakware	Dona de casa
Naique	36	Nível superior incompleto (iniciou os estudos em Biologia)	Kuiakware	Dona de casa
Nhauto	27	Primário	Paikum	Dona de casa
Taiuke	26	Ensino médio	Pakuera	Dona de casa
Taguniru	34	Graduada em Comunicação Social com Habilitação em Propaganda e cursa o mestrado em Desenvolvimento Sustentável junto a Povos e Terras Indígenas.	Kuiakware	Estudante
Xogope	27	Ensino médio	Akyêty	Dona de casa
Yaminalo	52	Graduada em Letras, Mestre em Educação Escolar Indígena.	Kuiakware	Funcionária pública federal

Entre as componentes não se privilegia somente a escolaridade. Temos mulheres especialistas em cantos ninares e de rituais, em pinturas corporais, ou seja, cada uma de nós traz uma bagagem com alguns conhecimentos, para partilharmos e aprendermos com as pessoas mais experientes da aldeia. Assim, estamos atuando há quatro anos.

Esse tempo de existência significa um espaço de sociabilidade, de encontro e de pensar o nosso futuro, enquanto povo indígena Bakairi, e rememorar as práticas ancestrais do nosso povo, as memórias, os rituais e a vida cotidiana de cada associada, bem como, refletir sobre as coisas que acontecem em nosso território. Nós aprendemos na prática a lidar com o mundo burocrático, tendo ponto de apoio nas cidades Cuiabá e Paranatinga. Afinal, mesmo com formação acadêmica, ainda não conseguimos nos apropriar da linguagem dos projetos e das burocracias. Por isso, dependemos de terceiros e, preferencialmente, de pessoas que têm formação específica como é o caso do contador e economista.

Pelo fato de ser uma organização de mulheres, existe a preocupação para que dê certo, conforme a entrevista:

Quando resolvemos criar a nossa organização, era para que pudéssemos desenvolver projetos que nos proporcionassem qualidade de vida. Eu me acostumei com os trabalhos, me sinto útil em trabalhar nos projetos. Ajuda-me a esquecer dos meus problemas. Essas atividades me ajudaram a sair de uma tristeza profunda que eu sentia e hoje ainda me auxilia porque o meu pai está em tratamento de hemodiálise em Rondonópolis. Participo ativamente, porque a nossa organização é de mulheres e temos que dar conta, senão podemos não ter credibilidade e os karaíwas (não indígena) querem ver os resultados (*Makialo*, 42 anos, casada, 2 filhas, estudou até 5º série – entrevista realizada no dia 14 de novembro na aldeia Kuiakware, ela é moradora do Pakuera).

Novas bases de solidariedade foram estabelecidas. Os laços existentes entre as mulheres, devido à condição social em que se encontram, transformaram-se em laços associativos que convergiram para laços comunitários (MAXIMILIANO, 2006). Os trabalhos em grupo nos fortalecem e nos permitem falar sobre as histórias antigas, recentes, verídicas, piadas, fofocas das aldeias ou, até mesmo, das situações de tristeza, de morte, de situações engraçadas, enfim, as mulheres riem das suas próprias trapalhadas. Com a participação em atividades dos projetos, passamos a conviver mais umas com as outras, coisa que não acontecia antes na nossa vida cotidiana, pois parte das integrantes vivem em localidades distantes.

Desde o primeiro Encontro das mulheres Bakairi, na aldeia Pakuera, em 2009, observamos que as esposas e filhas de caciques das aldeias, e as trabalhadoras, como professoras, agente de enfermagem, pastoras de igreja e as cantoras de músicas

tradicionais estão mobilizadas para participarem dos encontros. Todas elas são mulheres que, dentro da sociedade Bakairi, já exercem alguma função de liderança. Contudo, também, observamos a existência de mulheres que não se mobilizam em participar, talvez, movidas por intrigas, rixas-cismas e inveja. Conforme, observados nos estudos de Collet (2006). Afinal, os encontros são para que as mulheres Bakairi possam expressar o seu olhar sobre a nossa sociedade, de modo a fazer reflexões sobre a direção que precisamos seguir e de podemos algo fazer juntas.

A associação, enquanto espaço social, é o lugar para estarmos juntos, não somente com as mulheres, mas também com os homens. Por isso é que o Instituto Yukamaniru inclui, também, os esposos e filhos das associadas. Sem esses, não seria possível desenvolver os trabalhos. Como observa Sacchi (2006), uma organização de mulheres indígenas difere muito da das feministas dos centros urbanos.

Quando criamos a nossa organização, era para que pudéssemos desenvolver trabalhos, que nos possibilitassem trabalhar todos juntos, com os nossos filhos e esposos. Estar associada significa estar amparada por esse grupo, pois, quando estou com dificuldades, como, por exemplo, me falta dinheiro para pagar a conta de luz e a minha energia elétrica pode ser cortada ao término mês, me vi desesperada e recorri às outras demais associadas e expus o meu problema. Elas sempre contribuíram comigo todas as vezes (*Xagope*, 27 anos, casada, 2 filhas, ensino médio completo – entrevista realizada no dia 16 de novembro de 2012 na aldeia Akyêty na parte da tarde).



Fotografia 2 : Participantes do Instituto Yukamaniru na aldeia Kuiakware.

Autor: Vicente Blumenschein

Ano: 2012

Fonte: Arquivo Instituto Yukamaniru

4.1 ASSOCIAÇÕES E OS ESPAÇOS DE ATUAÇÃO

Hoje na Terra Indígena Bakairi existem seis associações e com possibilidades de fundação de outras, por exemplo, no caso das mulheres de Pakuera existe a ideia de criação já manifestada, entretanto sem implementá-la. Somente em Pakuera existem duas: Associação Comunidade Indígena Pakuera e AKURAB. Esta, como já vimos no item sobre organizações Bakairi, foi criada com o objetivo de reunir todas os Bakairi em uma única organização, contudo a sua atuação é em Pakuera. Dessa maneira, se estabelece a territorialidade das organizações, lugares onde os projetos são executados.

De fato, ter uma organização deu um salto no processo de implantação da aldeia Kuiakware, na qual foi construída uma casa de cultura com o recurso do Prêmio Cultura Indígena, em que as integrantes se inscreveram e foram premiadas. Hoje se tem uma cozinha comunitária, necessária para fazer alimentos para as reuniões, eventos e mutirões. Embora a estrutura seja rudimentar, foram adquiridos fogão industrial e outros utensílios.

Então, os benefícios de um projeto, via de regra, vão para aquela aldeia onde é a sede da associação. Assim também é no Paikum (Casa da Cultura), Aturua (Casa da Cultura) e Pakuera. Devido ao fato da localização do Instituto, hoje, ser na aldeia Kuiakware, essa também é conhecida como a aldeia das mulheres. Segundo Fortes (2003), a territorialidade refere-se ao fato de existirem fatores presentes na sociabilidade cotidiana, associados ao *habitat*, lugar de reprodução social, espaço de moradia, lugar de reconhecimento simbólico do espaço construído, como parte da existência cotidiana, embora na nossa organização e nos projetos que desenvolvemos incluamos mulheres de outras localidades dentro da Terra Indígena Bakairi.

4.2 CONSTRUINDO ESPAÇOS PÚBLICOS DE INTERAÇÃO ENTRE MULHERES E HOMENS POR MEIO DO MUSEU-OFICINA KUIKARE (PROCESSO INTEGRADO DE RESGATE CULTURAL BAKAIRI)

O museu Kuikare foi empreendido pela matriarca da família Taukane e fundadora do Instituto Yukamaniru, Vilinta Kaiamalo, neta de Antoninho Guamá Kuikare, o indígena Kurâ-Bakairi que acompanhou a expedição do etnólogo alemão Karl Vonden Den Steinen ao Xingu, nos anos de 1884 e 1887. O museu recebeu o nome de Kuikare em sua

homenagem. A ideia básica das atividades do museu foi o processo integrado de resgate cultural.

Em 1989, o museu foi construído na aldeia Pakuera, município de Paranatinga/MT. Os objetivos principais do museu, naquela época, foram:

1. O resgate e utilização de todas as técnicas de produção material, como a cerâmica, a tecelagem, a cestaria, a confecção de adornos, enfim, todos os artesanatos do povo Bakairi;
2. Ampliação de contatos para a comercialização do material excedente para auxílio de sua manutenção;
3. Promoção e divulgação da cultura Bakairi fora da comunidade de origem, por meio de eventos a serem realizados juntos a segmentos da sociedade não indígena;
4. Registros de todas as manifestações culturais como as festas, as técnicas, a medicina, a música, a dança e a utilização de vários meios de registros como áudio, vídeo e fotografias;
5. Registro de todas as atividades ligadas ao Museu e a vida atual dos Kurâ-Bakairi, das famílias, os eventos sociais, as atividades econômicas;
6. Recuperação de documentos escritos sobre os Bakairi, principalmente, para recuperar as técnicas de artesanatos que não eram produzidos atualmente e que estavam em desuso;
7. Valorizar o espaço do museu como escola viva, onde os mais velhos repassem os conhecimentos e técnicas aos mais jovens, com objetivo deles valorizarem nossa cultura, inerente ao povo Kurâ-Bakairi;

Algumas atividades que o museu desenvolveu:

8. Encontro das mulheres no espaço do museu todas as tardes para trocas de ideias e experiências de suas vidas cotidianas.
9. Exposição e venda de artesanato na Feira da ExpoMinas, em 1990;
10. Em 1993, o Museu Kuikare foi convidado pela Artíndia FUNAI de Brasília para expor, durante a Semana do Índio, o trabalho de resgate cultural do Povo Bakairi;
11. O espaço do Museu tornou-se espaço de interação, tanto para as mulheres como para os homens. Há na aldeia, até hoje, a Casa dos Homens (Casa Sagrada), onde as mulheres não entram e o espaço do museu tornou-se espaço para as oficinas – tanto para as oficinas dos homens quanto das mulheres na época.

A partir de 1992, quando foi criada a AKURAB, conforme já relatei, o museu realizou seu trabalho paralelo à associação. E, em 1998, a comunidade achou por bem ter somente a associação, pelo fato de ser uma entidade jurídica reconhecida e registrada através do

seu CNPJ. Assim, os objetivos do museu foram absolvidos e desenvolvidos pela associação. Hoje, o museu encontra-se desativado e, como já vimos, a AKURAB está sem prestígio entre os Bakairi. Na época de sua criação, contudo, a implantação e o desenvolvimento do museu teve o apoio institucional da Fundação Nacional Pró-Memória/SPHAN-MINC, através do Escritório Técnico em Mato Grosso.

4.2.1 O Desafio da Sustentabilidade Organizacional do Instituto Yukamaniru

A maior dificuldade de uma organização indígena local é a sua sustentabilidade organizacional, pois se trata de uma associação voluntária de baixa renda que apresenta inúmeras dificuldades na infraestrutura e em seu funcionamento, como o acesso à informação e às capacitações. Ao fundarmos a organização, não imaginávamos que adentraríamos em um universo de disputas no “mercado de projetos”. Somente queríamos resolver um problema e impulsionar as atividades cotidianas da vida que emergem e requerem dinamismo. As mulheres e homens que compõem o Instituto Yukamaniru são pessoas que, ao longo de sua história pessoal, contribuíram e contribuem para a etnia à qual pertencem e não ficam de braços cruzados diante das adversidades impostas.

Nas organizações, sejam elas indígenas ou não, a sustentabilidade se dá pelo fator humano das relações pessoais e interpessoais, e a capacidade de estabelecer redes sociais. O Instituto Yukamaniru ainda é uma organização embrionária, com pouco tempo de vida, entretanto já com projetos significativos de desenvolvimento local, nos quais as políticas públicas são morosas para chegar. Segundo Fortes (2003), “a sustentabilidade de uma organização de moradores, definida pela capacidade que a comunidade dispõe para garantir o seu pleno funcionamento por meio de recursos (financeiros, humanos, organizacionais, por exemplo), normalmente é bastante limitada” (p.7). Para a nossa realidade, a sustentabilidade organizacional requer a convergência de inúmeros setores de que não dispomos ou são limitados.

Na sua exposição, Fortes (2003) diz que a sustentabilidade é empregada para expressar algo como “autonomia” e essa palavra é algo almejado por nós indígenas. Refere-se à autonomia da comunidade em relação a outros atores da sociedade civil. Entretanto, não se mantém em uma posição isolada ou exclui-se a possibilidade de interlocuções e alianças com outros atores fora da comunidade. É a capacidade de desenvolvimento de ações da comunidade que garante a reprodutibilidade, independente de apoio e suporte externo. Tal como afirma:

A comunidade seria capaz de, manipulando recursos nela existentes, promover ações com êxito, como, por exemplo, uma comunidade com razoável grau de autonomia conseguir empreender com êxito ações de promoção do desenvolvimento do *habitat* de forma independente (FORTES, 2003, p.161).

Assim, se busca a sustentabilidade organizacional.

5. OS PROJETOS REALIZADOS PELO INSTITUTO YUKAMANIRU.

5.1 PROJETO *KÂDÂKÊRÂ* (ALGODÃO): RECUPERANDO AS ROÇAS DE ALGODÃO PARA FAZER A REDE DE DORMIR (*ÂEDÂ*)



Fotografia 3: Mãos pintadas de urucum seguram uma semente de algodão no fundo sementes de algodão.

Autor: Magno Amaldo Silva

Data: 2011

Fonte: Arquivo pessoal Magno Amaldo Silva

O primeiro projeto executado pelo Instituto Yukamaniru é fruto de uma parceria com a associação Halitinã do Povo Pareci¹⁷. Manifestamos, assim, o nosso desejo de ter um projeto que fosse a nossa cara e trabalhasse com as coisas que sabíamos fazer, ou seja, um projeto que tivesse uma identidade étnica. Na conversa com as integrantes do Instituto verificamos que o que permeia o universo feminino Bakairi é a confecção de redes de dormir (*âedâ*) e existia a preocupação com as sementes tradicionais do algodão, visto que as mulheres Bakairi estavam adquirindo fios industrializados na cidade para a produção das redes e deixando de lado o seu cultivo e o modo de fiar.

E porque a associação Halitinã do povo Paresi e não alguma associação Bakairi ou qualquer outra? Verificamos que a discussão a respeito de projetos que alinham geração de renda, meio ambiente e povos indígenas naquela época, e mais próximos de nós, eram eles os mais avançados nesses assuntos, visto que em outras associações indigenistas e na FUNAI (MT), a geração de renda para povos indígenas parecia algo ainda distante de ser realizado.

¹⁷ Essa associação é quem foi a proponente, pois nela existia o departamento de projetos coordenado por Luís Alberto Pereira, (casado com a Bakairi Andréia Taukane) que possuía uma tradição e experiências de sucesso ao terem seus projetos propostos quase sempre aprovados. Executava projetos com o povo Paresi tais como: o projeto de beneficiamento do pequi.

Resta ainda declarar a resistência dos gestores dos órgãos estatais indigenistas e mesmo no universo intelectual acadêmico e de organizações que atuam em prol dos povos indígenas, em querer preservar os povos indígenas do sistema de mercado. No entanto, a realidade é que os povos indígenas necessitam de renda nos dias atuais, devido às situações próprias resultantes dos contatos e projetos colonizadores, salvo aqueles povos que ainda estão em vias de contato ou isolados. Em virtude desta “proteção” que se pode até dizer “romântica” e bem intencionada, para que os indígenas não se percam na rede da economia do mercado e fiquem cada vez mais dependentes do dinheiro, mas que mantenham sua cultura de trocas e subsistência.

Os próprios indígenas vêm buscando esse direcionamento muitas vezes imediatista como os arrendamentos de suas terras para a plantação de soja, arroz, gado etc., onde algumas destas práticas já fazem parte da economia das aldeias. Vale ainda ressaltar que concorre com projetos menores, esse tipo de recuperação das roças do algodão nativo (*kâdakerâ*), que em relação aos arrendamentos, por exemplo, são poucos rentáveis e não se tornam atrativos aos mesmos indígenas, apesar de ter um viés de revitalização de antigas práticas culturais.

O projeto recebeu o financiamento do Programa de Pequenos Projetos Ecosociais (PPP-ECOS) e proporcionou uma capacitação de gestão de recursos, intercâmbio e a visita de dois integrantes para verificar o andamento do projeto sobre o programa. Para Nogueira (2001), a participação marcante de projetos de mulheres no PPP-ECOS são pelas características gerais desses projetos, o que se constata é um resgate é um valor do trabalho doméstico executado quase que exclusivamente pelas mulheres, com base numa prática e conhecimentos tradicionais transmitidos entre geração de mãe e filha como é o caso das mulheres Bakairi.

A rede de dormir para as mulheres Bakairi é algo que faz parte da formação da identidade feminina e é o processo educativo no espaço doméstico conforme a pesquisa de Collet (2006):

Ser um 'bom *kurâ*' – bem disposto (particularmente para tarefas físicas), generoso, pacífico, autônomo política e economicamente – é consequência de uma variedade de práticas, contexto de métodos e atitudes aos quais uma pessoa se submete e é submetida. No nível doméstico, caracterizado principalmente pela informalidade das relações, isto se traduz em: (i) observar/interagir; escutar, falar, perguntar; fazer; imitar, participar, repetir, memorizar; (...). No caso das mulheres, saberem desempenhar bem as tarefas domésticas –: fazer rede, fiar, cuidar dos filhos, ter uma boa gravidez e pós-parto – e se manterem a maior parte do tempo no ambiente da casa. (COLLET 2006, p.126)

Quero ainda destacar que na mesma medida em que se considera como o ideal de homem adulto é sua habilidade de fazer sozinho uma casa. Para a mulher Bakairi, essa ideia de mulher corresponderia a sua habilidade de tecer sozinha uma rede. Em consonância com os objetivos do Instituto, assim que tivemos a oportunidade de discutir qual seria o nosso projeto inicial, as mulheres defenderam que o projeto seria sobre o algodão, *kâdâkerâ*, em nossa língua. Elas argumentaram dizendo que o trabalho com algodão era prazeroso e que era serviço que elas conheciam e dominavam muito bem. Consideraram que o trabalho com o cultivo do algodão é um processo muito simples, é apenas plantar, capinar, florescer e depois que estralassem os seus “cachos” brancos bastava colher, secar e ensacar para que elas pudessem trabalhar dentro de casa. O ideal do plantio do algodão era realmente muito simples nas palavras das mulheres.

No entanto, quando começamos a execução da organização do projeto nos deparamos com muitas dificuldades, em especial, o desconhecimento das técnicas tradicionais de como fazer uma roça com plantio de algodão. Foi aí que recorremos à ciência dos mais velhos e se colocou em prática a transmissão do conhecimento tradicional. Na pessoa do ancião Carlos Taukane, meu avô, coube a ele primeiro observar as antigas capoeiras existentes na aldeia. Para que não caminhássemos muito longe sugerimos que a roça fosse perto da aldeia, mas a sua experiência em escolher o local seria conclusiva. Depois de ter analisado as matas, ele disse que não encontrou por perto uma terra descansada para plantio; a terra boa que ele encontrou foi longe da aldeia. Essa foi a primeira lição que aprendemos na escolha de uma roça. Concluímos que não se escolhe uma terra de um determinado lugar aleatoriamente, pois é preciso conhecer se a terra é boa ou não, como ele mesmo disse, a terra tem que estar descansada pelo menos uns dez a vinte anos para que se produza satisfatoriamente.

Feito a escolha do local da roça, veio a derrubada, a queimada, a limpeza da coivara. Esses trabalhos mais pesados foram feitos pelos homens, coube às mulheres promover o mutirão e preparar os alimentos. O sistema que adotamos para os trabalhos de algodão foi o

de mutirão, o que se tornou satisfatório para podermos estar juntas. O trabalho em grupo nos fortaleceu e nos proporcionou conversarmos de tudo.

A roça é uma escola a céu aberto, pois se aprende muito com as mulheres. No ano de 2010 aconteceu a primeira colheita de algodão. Assim que entramos entre as fileiras das algodozeiras, antes de catar os caroços, eu percebi que a mulher que estava ao meu lado se benzeu e pude ouvir o seu pedido à *camucho*, uma aranha mitológica considerada como dona do algodão na cultura Bakairi. Naquele momento, ela pedia que viesse abençoá-la para que tivesse êxito na colheita. Ela contou que tudo que existe na natureza tem dono e o dono do algodão era *camucho*, uma espécie de aranha mitológica, e é ela que tem a sua origem de tecer na natureza, por isso que todas as vezes que se vai trabalhar com algodão temos que nos lembrar do *camucho* para que venha nos ajudar na habilidade de colher e rapidez na hora de fiar.

No ano de 2011 foram colhidos 30 sacos de algodão que pesaram em torno de 40 a 60 quilos. Hoje já se sabe que um saco de algodão produz 12 novelos, e que com um saco de algodão se faz uma rede de tamanho grande. Através do trabalho coletivo aprendemos a racionalizar o tempo, utilizando o tempo do branco, como por exemplo, usar o relógio para marcar o horário do início das atividades para que um e outro não cheguem ao local de trabalho em horários que lhes convêm, agendar os mutirões antecipadamente e dividir as tarefas de quem vai trabalhar na roça e aquelas que vão preparar os alimentos e assim por diante. Entre as mulheres que compõem a nossa equipe, temos mulheres especialistas em cantos ninares, cantos de rituais, mulheres especialistas em pinturas corporais, cada uma de nós, trazemos na nossa bagagem alguns conhecimentos para partilharmos e aprendemos com as pessoas mais experientes da aldeia.

Assim, a rede de dormir Bakairi transcende a materialidade e a sua tecelagem é um processo educativo restrito ao mundo feminino. A rede tece as relações no enlace matrimonial, pois é utilizada na cerimônia de casamento e acredita-se que os antepassados Bakairi eram enterrados dentro da rede, entretanto hoje não se utiliza mais esta prática. A rede é, portanto, um elemento que acompanha o início de uma família e faz parte de toda a vida do Bakairi.



Fotografia 4: Duas mulheres Bakairi do Projeto Kâdâkêrâ em uma oficina e expõem os modos de fazer: à esquerda como transformar o algodão em fios e à direita o preparo dos novelos e o descaroçar o algodão. Ao fundo redes já produzidas na aldeia Kuiakware.

Autor: Magno Amaldo Silva

Data: 2011

Fonte: arquivo pessoal Magno Amaldo Silva

O trabalho de confecção de uma rede emprega tempo, o próprio saber fazer e o desenvolvimento de habilidades, tais como paciência e foco. O *kâdâkêrâ* significa a perpetuação da nossa cultura feminina e faz parte da nossa educação, do ser mulher Bakairi, da a nossa identidade. Saber fiar e tecer redes é muito significativo, pois presentearmos as pessoas que nos são queridas, como nossos pais, filhos, sogros e esposos para que elas possam descansar e dormir.

A participação masculina de todas as faixas de idade se dá no preparo do terreno para fazer a roça do local do plantio do algodão, ou melhor, os homens estão incluídos nas atividades no projeto.

Destaca-se a participação das meninas conforme o relato de *Xogope*: “*As minhas filhas são pequenas, mas elas me observam quando mexo com o algodão para transformá-lo em fios e depois tecer a rede. Aos poucos elas irão aprender a fazer a mesmas coisas que faço, procuro levá-las em todas as atividades que participo*”. Nas atividades desenvolvidas pelo Instituto Yukamaniru as crianças pequenas sempre estão com as suas mães. Mesmo com o findar do financiamento do projeto, ele tem sua continuidade na produção da roça do algodão, armazenamento das sementes, a casa do algodão.



Fotografia 5: Algodão marrom dentro de uma cabaça e material para fiar o algodão: novelos de algodão já fiados dentro de cesto.

Autor: Kaya Agari

Data: 2011

Fonte: Arquivo Instituto Yukamaniru

As mulheres que participaram desta experiência puderam visualizar algo que no seu dia a dia não conseguiriam enxergar. O intercâmbio proporcionou a Makialo a primeira viagem de avião e puderam aprender técnicas de tingir o algodão e estão produzindo redes de cores diferentes. Antes tínhamos somente o algodão marrom e o branco. Na mentalidade de grande parte das pessoas na terra indígena Bakairi o que gera renda são somente as lavouras, o gado e o emprego nos setores públicos - estadual, municipal e federal. Não se acredita em outras possibilidades de obter renda. De fato, os projetos pontuais só ocorrem com a participação voluntária e os frutos do trabalho somente são colhidos em longo prazo, o que desestimula muito a participação das pessoas. O nosso desafio atual é desenvolver, em nossa terra, alternativas de rentabilidade menos predatórias, conforme o relato:

Nos últimos anos com a mecanização das lavouras sofremos muito com a escassez de alimentos em nosso território. Vejo as organizações e os projetos como alternativas de desenvolver novos trabalhos. Para que a gente não espere só por aquilo que nos é dado como, por exemplo, os sacos de arroz das lavouras. As organizações são a nossa possibilidade de realizar e desenvolver projetos do nosso jeito, conforme os nossos costumes, como foi o projeto **Kâdâkerâ** de resgate do algodão Bakairi. (Makialo, 42 anos).

Tal qual, a mitologia das *Pekobaym* que sofriam pela a escassez da falta de alimentos, observamos que se sofre não pela falta de alimentos, mas sim pela falta de qualidade e variedades de alimentos. Geralmente, no dia-a-dia, alimentam-se de frituras, massas,

refrigerantes e às vezes somente do arroz. E existe também, a escassez da falta de alternativas de trabalho e renda.

5.2 O PROJETO ENREN ENAMADO



Fotografia 6 – Local onde se coleta as sementes do buriti, que são tratadas e depois plantadas no viveiro plantas.

Autor: Isabel Taukane

Data: 2012

Fonte: Arquivo Instituto Yukamaniru

No projeto *Enren Enamado* (*enren* – buriti, *emanado* - onde nasce, onde cresce ou criadouro) de reflorestamento de buritizais, realizado pelo instituto Yukamaniru de Apoio às Mulheres Indígenas Bakairi (2011-2012), tivemos a oportunidade de refletir a respeito do nossa qualidade de vida, da nossa relação com o nosso território, a fim de nos instrumentalizarmos para os novos desafios, impostos no nosso dia a dia, além de possibilitar a relembração dos mitos sobre as mulheres e árvores, as quais foram a origem primordial das primeiras mulheres Bakairi. Assim sendo, voltamos a pensar nas árvores e na importância delas, tanto do ponto de vista ambiental quanto cultural.

Para os Bakairi, o buriti (*Mauritia flexuosa*) é a palmeira que fornece a matéria-prima para a construção das casas e dos elementos simbólicos, imaterial e material, do patrimônio cultural desse povo. Assim, a extinção de sua espécie é algo que preocupa as pessoas mais conscientes desse povo, tanto homens quanto mulheres. Na tentativa de se fazer algo para

perpetuar a espécie, já foram apresentados dois projetos de recuperação das veredas, onde vivem os buritizeiros, entretanto os projetos são pontuais e ainda não alcançaram seu objetivo. Ainda mais diante do crescente desmatamento, sobretudo nesses últimos quatro anos (2008-2012), o que ocasionou a escassez de água em pequenos córregos na Terra Indígena no período da estiagem (de abril a outubro). Assim, nasceu a preocupação em repovoar o buriti. Entretanto verificamos que, para atingir o desenvolvimento satisfatório dessa palmeira, é necessário o plantio de outras árvores nativas, para enriquecer a vegetação da Terra Indígena.

Cabe ressaltar que o reflorestamento e a produção de mudas em um viveiro é uma experiência nova para as mulheres Bakairi, pois não temos o costume de reflorestar, isso não é inerente à nossa cultura. Afinal, acreditava-se que os recursos naturais seriam infinitos ou, em outras palavras, que não acabariam nunca. Isso porque o manejo dos recursos naturais utilizados por nós, não era feito de modo predatório, como no período da colonização, que alterou de modo significativo as práticas de produção antes existentes.

A Gestão Ambiental e a utilização dos recursos naturais são feitas há milênios por nosso povo. Sabiamente nós não matamos o sucuri, pois acreditamos que ele é o dono da mina d'água. É, assim como a água, as matas e os animais têm donos espirituais, acreditamos nisso. E se caso fazemos o mau uso desses recursos naturais nós iremos sofrer com a vingança desses "donos espirituais." (relato do cacique Lourival da aldeia Iahodo durante a oficina do projeto GATI/FUNAI realizada na aldeia Pakuera durante os dias 16 a 25 de setembro de 2012).

Os nossos antepassados não precisavam se importar com a escassez dos recursos naturais. A escassez é fruto das delimitações impostas pela "civilização", devido às perdas territoriais em aldeamentos empreendidos pela colonização. Na atualidade, a situação é bem diferente dos tempos vividos por nossos ancestrais. Estamos lidando com escassez em nossas Terras Indígenas, de maneira que se tornou necessário o aprendizado de novos mecanismos que possibilitem a sustentabilidade socioambiental dentro do nosso território.

Na oficina realizada no dia 01 de agosto na aldeia Kuiakware, identificamos as seguintes sementes existentes na localidade e as trazidas por Waldecy Barros que ministrou o curso de construção de viveiro de produção de mudas para o reflorestamento.

Nome em português	Nome em Bakairi
Barú	<i>Apau</i>
Buritiana	<i>Kai</i>
Buriti	<i>Enren</i>
Caju	<i>Oroji</i>
Capitão do mato	<i>Pênren</i>
Chico magro	<i>Moem</i>
Jatobá(Floresta, Cerrado)	<i>Ânwary</i>
Jacarandá roxo	<i>Karowilwirero</i>
Ipê roxo	<i>Kawynawa</i>
Ipê amarelo	<i>Toiapi</i>
Ingá (doce, cipó)	<i>Xuculuri</i>
Mandovi	<i>Enrenwia</i>
Merindiva	<i>MaemEoku</i>
Pata-de-vaca, mororó e pé de boi	<i>Adáwodoron</i>
Urucum	<i>Âunto</i>

Quadro 1 - Nomes das sementes identificadas no idioma Bakairi.

Entretanto, pudemos constatar que, com a modificação do estilo de vida Bakairi, as famílias não estão mais repassando os conhecimentos inerentes ao povo Bakairi aos seus filhos. Percebemos que as pessoas estão se esquecendo do nome das árvores em nosso idioma. As participantes do projeto relatam a sua experiência e lições aprendidas durante a construção e a execução do projeto, conforme o relato que segue:

E é realmente como o senhor Waldecyr falou. Nós temos que amar a natureza; a gente aprende muito com a natureza. Na primeira experiência do canteiro, foram plantadas sementes verdes de buriti e nem todas estão nascendo, o que está nascendo e o que catamos. Começamos a catar as sementes do buriti dia 27 de outubro e é realmente o período de germinação dele leva três meses a 45 dias. Para mim, está sendo um aprendizado muito grande. E agora mesmo conversando com a Cecília o período do amadurecimento da fruta do buriti é o mês de janeiro aí vou querer catar mais as frutas do buriti. O projeto não está acabado e ainda hoje teremos plantado a quantidade de 8 mil mudas e precisa ser contado de novo. Como o buriti demora muito nós colocamos outras espécies que brota rápido como urucum e outros para canteiro ficar bonito também, se depender só do buriti demora muito para brotar. Então, eu gostei da Marinete falar hoje, realmente a gente fica um pouco constrangido de convidar as pessoas para trabalhar no viveiro porque agente não paga

ninguém para trabalhar e a única coisa que podemos oferecer é alimentação nos multidões, os trabalhos são voluntários é a nossa contrapartida. E também existem algumas fofocas, que agente ouve de que nós somos somente uma família e de que estamos fazendo trabalho escravo e de que é um trabalho que tem que pegar sol. Tem gente fazendo campanha muito forte nas aldeias contra o projeto, tem homem que vai de casa em casa dizendo: - não participe do projeto, esse projeto é só deles, é eles que estão se beneficiando. É porque o projeto acontece na nossa aldeia, e o viveiro esta aqui, entretendo iremos distribuir para as comunidades onde precisa. A ideia é plantar 10 mil e nós temos responsabilidade nisso de fazer germinar, plantar e cuidar. E vejo que precisará ter um desdobramento nisso, nós teremos que ter um pacto com o fazendeiro, porque se agente plantar as mudas nas cabeceiras, e o gado do dele continuar pisoteando, ele terá cercar pra nós, senão o nosso trabalho será inútil. Se não cercar os locais de replantio o gado irá pisotear e o fogo irá queimar as mudas. Então, agente terá que ter uma rede de responsabilidades. E nós mulheres das aldeias, temos que cuidar e temos que fiscalizar, nós teremos mudas e vocês mulheres de outras aldeias podem levar as mudas para vocês replantar em suas aldeias. Não termina só no distribuir e plantar, não! E se a gente não cuidar as mudas não terão futuro é como filho tem que cuidar para ter futuro. (Yaminalo, 51 anos, moradora da aldeia Kuiakware).

No relato acima, podemos perceber na expressão “tem gente fazendo campanha contra o projeto” os elementos que atrapalham o desempenho e o sucesso de um projeto, seriam o comparativo aos riscos e as variáveis incontroláveis, a considerar em uma Terra Indígena e, especificamente, entre os Bakairi. No caso acima citado, podemos observar a figura do fofoqueiro e não da fofoqueira, assim podemos nos debruçar sobre o estudo de Collet (2006), no qual ela observa a disputa interna entre os grupos familiares sob a lógica da fofoca, inveja e feitiçaria, e como esses três elementos sociais operam para impedir o crescimento de um pequeno grupo, pois “a fofoca, mais do que repassar uma verdade pretende criá-la. São histórias contadas sobre um determinado assunto, a partir de um ponto de vista e com um objetivo. Para se tirar alguém de uma posição social importante, ou mesmo para impedir o crescimento de seu poder entre os grupos” (COLLET, 2006, p.94).

Reportamos aqui somente a análise de um elemento da fofoca, pelo fato de operar como um elemento construtor de verdades, conforme o interesse do invejoso e por que não dizer como destruidora de projetos? Conforme Collet (2006):

[...] conta-se algo que desaprove a pessoa, que fale de um comportamento ruim (*inakay*), desqualificando-a para aquela função. A história não tem necessariamente que ser verdadeira – geralmente foge muito à realidade – o que não impede de ser tratada como tal. Assim, as pessoas tendem a acreditar nela, desde que reafirme uma rixa que se tenha com alguém: “Se estão falando mal de ‘fulano’ e eu sei que fulano’ é mau, essa história só pode ser verdadeira”. Da mesma forma, se a história em questão proporcionar um resultado que venha a agradar, a pessoa tende a tratá-la como verdade. Assim, a fofoca antecipa a história e apenas vem confirmar o

que já se sabia sobre alguém. Então, a história passa a ser contada para os outros como verdade, tornando a fofoca uma realidade, o que surte efeitos sobre aquela pessoa ou grupo de quem se fala, como alguém perder o cargo que ocupava, um casamento não se realizar etc. Toda essa articulação se dá em meio a disputas, inimizades e alianças entre facções.(COLLET, 2006, p.95)

Na oficina realizada, aprendeu-se a respeito das vantagens da manutenção de uma árvore em pé, assim como a importância do replantio para serem utilizadas como madeira na construção casas e que, futuramente, caso não tenhamos a preocupação de reflorestar, poderemos sofrer com a falta de madeira, a exemplo da escassez dos buritizais hoje em nossa terra. E falou-se a respeito da experiência na construção do viveiro e da possibilidade da sustentabilidade econômica, a exemplo de grandes viveiros:

O palestrante Waldecyr com a palestra: “Árvore em pé dá frutos” ele disse: - Olha, quando a sua filha for casar daqui uns 20 anos aonde você vai pegar aroeira para fazer casa para ela? Se você plantar hoje quando ela for casar você terá aroeira adulta para a construção de uma casa, mas você tem que plantar hoje. A ideia é você plantar e ter semente, porque uma madeira como a aroeira para fazer um palanque é vendida hoje a R\$100 reais. Então, uma árvore com 20 anos ela derrubada dá cem reais. Ele falou que a semente de 1kg aroeira custa R\$ 80 reais, em um ano ela dá 4kg, então, se vendermos os 4kg vai dar mais que R\$ 100 reais vai dar uns R\$ 320 reais se agente vender só as sementes. Então é bem melhor ter ela em pé e coletar a semente do que derrubar para ter lucratividade. Existem redes de sementes que o fazendeiro liga e faz o pedido, os grandes viveiros eles ligam um ao outro para localizar as sementes que eles precisam. Então, eles podem ligar, por exemplo: olha o fulano precisa de 20 kg e faz-se a entrega e recebe o recurso de imediato. Ele deu o exemplo só de aroeira e existem outras plantas que podemos coletar as sementes. E hoje com a construção de viveiro estamos tendo essa experiência e baseado nas informações que recebemos no projeto, eu e mais, o meu sogro nós já fizemos uma horta e um mini-viveiro. E plantamos as sementes de aroeira e do buriti e já estão brotando, agente já tá com ideia de plantar e quando a minha filha quiser casar já terá madeira para a construção de casa dela. É um exemplo, mais é verdade. Se agente não plantar e só desmatar e não plantar, onde é que iremos tirar madeira para fazer as casas? Onde é que teremos madeira? Essa é ideia de montar um viveiro. Então! Temos o viveiro e muita gente doou o seu tempo e o seu sangue na construção do viveiro desde criancinhas até o pessoal mais velho, então, todo mundo trabalhou, desde encher os saquinhos com o substrato, coletando sementes foi muito bom pra nós. Isso nos deu experiência de poder andar no mato e saber que tipo de planta que é; quando coletar sementes; e, depois como tratar ela para ela nascer. Como por exemplo, o buriti se tiver um processo de quebra de dormência ele irá brotar em 20 dias só que o processo de crescimento dele é três meses. Esse conhecimento agente não tinha. O conhecimento que tínhamos era de pegar a semente já brotando lá no mato e trazer, aqui aprendemos mesmo a pegar a semente, como é que se deve tratar e limpar a semente, botar pra secar para quebrar a dormência para produzir. O projeto foi escrito para produzir 10 mil mudas então estamos na metade e temos condições de plantar muito mais. Iremos continuar com esse projeto e temos mudas no viveiro em condições de replantio e quem

sabe poderemos até ter condições de um dia vender mudas. (Magno Amaldo, professor da aldeia Pakuera depoimento durante o encontro de mulheres realizado na aldeia Kuiakware)

Segue a percepção sobre a vereda onde se encontra o buritizeiro e da importância dela, não somente para os Bakairi, como para a biodiversidade do entorno da palmeira. Podemos perceber que a sustentabilidade passa pela apropriação efetiva do território e as mulheres passam a estabelecer uma relação de apropriação de determinados espaços não domésticos.

Eu sou da área da saúde e por isso, costumo não me deslocar para a coleta das sementes eu fico aqui na aldeia para preparar o alimento para as pessoas que trabalham no viveiro. Eu fui somente duas vezes a campo coletar sementes de buriti. A minha mãe pensou que eu não iria aguentar fazer aquela caminhada na mata. Eu fui muito contente e percebi que nos lugares dos buritizais muitos animais se alimentam das suas sementes. E eu pensei que os seus cachos amadurecessem todos. Só que não é assim. Pensei: Nossa! Os buritis são assim. Quando elas balançaram os cachos caíram somente às maduras e as verdes ficaram lá, elas irão amadurecer e cair aos poucos e irá alimentar os animais que se alimentam dela. Nossa para mim é uma alegria conhecer melhor o buriti e os locais do buriti. E realmente cuidar das sementes e das mudas. Requer os mesmos cuidados que temos com as crianças. É uma alegria ver crescer algo que plantamos. E uma satisfação! Eu trabalhei, eu participei e estou conhecendo a natureza que está bem perto de mim. E que estou deixando acabar, entretanto hoje busco reflorestar. No projeto estou aprendendo e é um trabalho de todos. O instituto foi criado para nós mulheres e queremos auxiliar outras mulheres que querem ser auxiliadas e assim, fazer crescer a força da mulher Bakairi. (Mayron, 60, técnica de saúde da aldeia Kuiakware, durante II de Mulheres Indígenas Bakairi, no dia 12 de dezembro de 2012).

No processo histórico de colonização, o modo de vida indígena e, também, o *ethos* ou “o ser indígena” foi sendo alterado, ora de forma violenta ora de maneira sutil e gradativa, em prol do objetivo que se pensava ser ideal aos povos indígenas. Ao que se constata, a política de governo sob o regime assimilacionista, para fins integracionistas, empreendida pelo SPI (Serviço de Proteção ao Indígena), operou entre os Bakairi de maneira prejudicial para a relação das práticas do manejo dos recursos naturais existentes em nosso território, visto que o modelo de colonização, ou melhor, do colonizador, ainda está muito arraigado em nós. Conforme a observação de Collet (2006):

Outra marca deixada pelo regime de ‘posto indígena’ foi o aprendizado de novas atividades produtivas, como criação de animais e a introdução de novos produtos agrícolas (modificando ao mesmo tempo os padrões de produção e de consumo). Além disso, os valores pregados pelos ideais positivistas do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – progresso, civilização, patriotismo, etc. (COLLET, 2006, p.4).

O sistema de aldeamento ou posto indígena alterou significativamente a qualidade de vida e a concepção espacial. Constatou-se a existência de pessoas que passam a vida inteira na aldeia, sem ao menos conhecerem o território, principalmente as mulheres que se restringem ao ambiente doméstico, algo que compreendi somente quando tive contato com a leitura de Collet (2006) sobre o cotidiano Bakairi a respeito da concepção do espaço, sendo a aldeia Pakuera a mais antiga e com maior número habitação:

São caminhos e lugares que, apesar de fora dos limites residenciais, são frequentados apenas por um determinado grupo, sendo incomum e motivo de estranhamento que pessoas de outros espaços os percorram. Foi através de comentários como “eu não vou para aqueles lados” que comecei a perceber que, na verdade, existiam muitos espaços (uns mais, outros menos visíveis) dentro de uma mesma aldeia. Havia pessoas que utilizavam, na maioria das vezes, somente os caminhos que as levavam à casa de seus familiares, à sua roça (*âpaezary*), ao rio (*paru*), geralmente no trecho frequentado pelos parentes próximos; dessa maneira, encontravam-se, no cotidiano, com as mesmas pessoas. Foi somente quando me mudei da casa de uma família para outra (consequentemente de um ‘bairro’ para outro) que percebi este fato de forma mais clara, observando que poderia viver o meu dia-a-dia sem passar pelos espaços que ocupara anteriormente. Apenas por força da pesquisa que estava realizando tinha que ir “para aqueles lados”; se não fosse por isso, chegaria a passar dias sem ver os membros das famílias dos outros ‘bairros’. (COLLET, 2006, p.86)

Collet (2006) se refere à aldeia Pakuera, criada nos moldes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), com arruamentos e casas em fileiras. Existem casas que não possuem quintais para plantio de árvores frutíferas ou hortaliças, pois as casas estão muito próximas umas às outras, como se fossem as casas de bairros de cidades.

Percebi, por meio do projeto *Enren Enamado*, que as pessoas se limitam somente ao contexto da aldeia, principalmente as mulheres da aldeia Pakuera que, talvez, vivam como Collet (2006) descreveu anteriormente. Talvez elas passem dias sem ver outros membros da comunidade e sem percorrer por outros espaços do nosso território. O projeto possibilitou a atividade de campo, de ver onde foi fixado o marco que delimita a nossa área, especificamente, o marco número 05.

A visita despertou interesse de mais pessoas e não somente de mulheres, mas também de homens e jovens. Pela primeira vez a grande parte estava vendo as delimitações da nossa Terra Indígena. Como disse o professor Magno: “O pessoal que participou, viu que não conhece terra indígena, então, que precisa conhecer, despertou interesse em conhecer mais o território. Tem gente que não conhece a própria aldeia, a pessoa não sabia como que é o nome do córrego que dá origem ao nome da aldeia dele”.

Uma das atividades propostas foi desenhar o mapa das suas aldeias, a qual comprovou que as mulheres, de aldeias menores, percebem mais o espaço que ocupam. Elas desenharam o mapa sem dificuldades e com detalhes de nome de córregos, nomes dos moradores e que a aldeia possui rede elétrica, campo de futebol. Entretanto, as mulheres da aldeia Central Pakuera tiveram dificuldades em elaborar o mapa que chegasse próximo ao que Pakuera é conforme as fotos abaixo.



Fotografia 7 - Mulheres moradoras do Pakuera, em apresentação do mapa da aldeia.
Autor: Isabel Taukane
Data: 2012
Fonte: arquivo Instituto Yukamanniru



Fotografia 8 - Mulheres moradoras do Kaiahoalo, em apresentação do mapa da aldeia.
Autor: Isabel Taukane
Data: 2012
Fonte: arquivo Instituto Yukamanniru

Nós fizemos algumas capacitações, conhecemos um pouquinho a Terra Indígena, para a gente falar um pouco de gestão. Então, foi bom assim conhecer, visualizar, tem gente que não tinha ideia de como que estavam as coisas no nosso território. Fomos beneficiados com conhecimentos nós aprendemos muita coisa como, por exemplo, conhecer melhor o nosso território na aula de campo de levar as mulheres para conhecer os limites do nosso território, fizemos uma visita ao marco azul foi uma coisa que muita gente nunca tinha visto ou nem tinha o interesse em visitar e nem sabia que existia o marco na Terra Indígena. Esse exercício despertou nas mulheres o interesse em conhecer mais o nosso território. E as mulheres que estavam conosco na atividade diziam: Poxa, precisamos conhecer a nossa terra! Não só as mulheres como também a maioria dos homens que não conhecem o nosso território. Quem conhece são as pessoas mais velhas que acompanharam a demarcação, alguns homens que vão caçar. Hoje o nosso estilo de vida é comparar os alimentos no supermercado em Paranatinga e hoje acabamos não fazendo essas saídas para conhecer o nosso território. Eu mesmo, não conheço. Se alguém me perguntar onde tirar taquara eu não sei dizer, porque não conheço. Então, precisamos conhecer o nosso território e onde estão os recursos naturais que precisamos para trabalhar. Não só saber onde têm. Mas, também para agente cuidar o que têm para agente ter sempre, se ali tem buriti e taquara, então, vamos cuidar daquela área. Então, agente precisa conhecer o nosso território, só assim, iremos gestão territorial. Como iremos administrar uma coisa que não conhecemos? Temos que conhecer. E com o projeto tivemos muitas informações e vivências. Então, temos que plantar mais! (Magno Amaldo da Silva, professor, durante o II Encontro de Mulheres Indígenas Bakairi, 12 de dezembro de 2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho teve como foco trazer uma reflexão sobre o associativismo de mulheres Kura-Bakairi e, assim, tive acesso à literatura produzida a respeito do processo de organização de mulheres de outras etnias da Amazônia brasileira. Considero as lutas e trajetórias dessas mulheres, semelhantes aos vividos pelas fundadoras do Instituto Yukamaniru, com idas e vindas da aldeia à cidade, com objetivo de instrumentalizar e buscar entender o seu papel nesse contexto. O processo histórico de subjugação, ao qual os povos indígenas foram submetidos, especialmente, a mulher indígena, tanto por meio da violação do corpo, quanto da violência emocional, também se assemelha as demais etnias.

Percebi que ainda existem resquícios do estigma de “derrotadas” e essa tomada de consciência permitiu-me dizer que as mulheres indígenas da contemporaneidade são vencedoras, pois sabem transpor as adversidades e barreiras que se apresentam a elas, tanto no interior de suas aldeias quanto nos centros urbanos.

Ao longo do histórico do processo associativo indígena, as organizações tornaram-se espaços de reconstrução da emergência política para o mundo não indígena que foi garantida na Constituição de 1988. Desde então, nesses 25 anos, período relativamente recente na história desses povos, carecem transpor barreiras conceituais para saber lidar com os trâmites institucionais. Contudo, pude fazer uma análise, aprender, reaprender e a ressignificar as nossas formas organizativas.

Considerando o tempo histórico da interação, diante desse elemento que para nós é estrangeiro, cabe a cada grupo, segmento e povo indígena analisar de maneira lúcida e, talvez, aí esteja a resposta para a questão da sustentabilidade organizacional indígena. Pois, somos tomados por uma onda ou modismo que, às vezes, não temos tempo de fazer um exame mais profundo do terreno árido e árduo do processo organizativo formal. Trilhar por esse caminho requer um prévio conhecimento independente dos percalços que podem acontecer, por exemplo, as responsabilidades jurídicas, taxas anuais entre outras coisas.

Verifiquei que os motivos de insucessos de consolidações das organizações indígenas são inúmeros, desde a falta de capacidade de recursos humanos para entender todo o processo burocrático e gerenciar as obrigatoriedades pós-constituição de uma organização, bem como gerenciar recursos provenientes de projetos.

O cenário sociopolítico interno e externo, no qual as organizações locais estão inseridas, muitas vezes, não as favorecem. E como se não bastasse, lidam com a falta de meios de comunicação mais eficazes como internet, para busca e pesquisa de editais de interesses dos povos. As aldeias, em sua maioria, estão muito distantes das cidades, o que dificulta o acesso à informação. Se existisse realmente um “mercado de projetos” como

verificado por estudiosos sobre a temática do associativismo indígena, automaticamente, pela condição estrutural, uma organização local já nasce fadada a ter uma vida curta. No projeto desenvolvido, tentamos emplacar a comercialização das redes, pois ela é feita esporadicamente. Entretanto, esse projeto fortaleceu o grupo de mulheres que estava envolvido diretamente na sua execução. A organização formal instituída pela associação possibilitou-nos fazer um processo profundo e reflexivo desde a origem cosmológica das filhas de *Kwamôty* à labuta diária da condição da mulher indígena, que considero guardiãs de cultura e da biodiversidade. Nesse contexto, o primeiro projeto empreendido por nós foi o de recuperação das sementes nativas do algodão e agora estamos lidando novamente com sementes do buriti e árvores do cerrado no viveiro, com a finalidade de reflorestar as áreas degradadas, a partir do qual também verifiquei a ligação feminina com a manutenção e a conservação das sementes. Assim, espero ter contribuído com o debate a respeito do associativismo feminino indígena. Arrisco-me a dizer que sim!

Nós, mulheres indígenas, podemos instrumentalizar-nos com os conhecimentos não indígenas, para assim contribuirmos de forma qualificada com o nosso povo e com os outros povos indígenas e, assim, estabelecer conexões que nos favoreça, a fim de termos qualidade de vida em nossas aldeias. Sabemos que está em nossas mãos a responsabilidade de escrever uma nova história nas páginas de um processo histórico tão sofrido e que, dessa vez, podemos mostrar o sucesso da nossa resistência e, de cabeça erguida, emanamos o sentimento de vitória e superação de nossas próprias limitações, muitas das quais nos foram impostas também. Assim, temos a capacidade de construir um futuro digno para os nossos filhos e filhas.

REFERÊNCIAS

- ABREU, C. **Os Bacaeris**. Estudos e Ensaios. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1976.
- BARROS, E. P. **Kura Bakairi/Kura Karaiwa: Dois Mundos em Confronto**. 1977. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília.
- _____. **História e Cosmologia na Organização de um Povo Karib: Os Bakairi**. 1992. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Departamento de Antropologia Social, FFLCH, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. Direitos Indígenas e Antropologia: Laudos Periciais em Mato Grosso. In: MALDI, Denise (org.). EdUFMT, Cuiabá – 1994.
- _____. **Os Filhos do Sol**, São Paulo: Edusp, 2003.
- BELFORT, L. F. I. **A proteção dos conhecimentos tradicionais dos povos indígenas, em face da conservação sobre diversidade biológica**. 2006. Dissertação (Mestrado em Direito, Estado e Constituição) - Coordenação de pós-graduação em Direito, Universidade de Brasília, Brasília.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**: texto promulgado em 5 de outubro de 1988, com alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais números 1/1992 a 56/2007 e pelas Emendas Constitucionais de Revisão números 1 a 16/1994.-29 . ed.- Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de publicações, 2008.
- CASTRO, E. V. **A natureza em pessoa: sobre outras praticas do conhecimento**. In: Encontro “Visões do Rio Babel. Conversas sobre o futuro da bacia do Rio Negro” Instituto Socioambiental e a Fundação Vitória Amazônica, Manaus, 2007.
- COLLET, C. L. G. **Ritos de Civilização e Cultura: a escola bakairi**. 2006. Tese (Doutorado), Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- DIONNE, H. **A pesquisa-ação para o desenvolvimento local**. Brasília: Liber Livro Editora, 2007.
- DEMO, Pedro. **Pesquisa Participante: saber pensar e intervir juntos**. Brasília: Liber Livro Editora, vol. 1, Série pesquisa em educação, 2004.
- EVANGELISTA, Roberto. **Mínimas Orações: haicais de Roberto Evangelista**. Manaus; Editora Valer, 2012.
- FORTES, B. A. S. M. Sobre a sustentabilidade de associações voluntárias em uma comunidade de baixa renda. **Revista Tempo Social**, USP, São Paulo, 2003.
- FUNDAÇÃO PRÓ-MEMÓRIA. **Museu Oficina Kuikare: Processos de Resgate Cultural Bakairi**. Fundação Pró-Memória/SPHAN/Minc, 1989.
- GALVÃO, E. Áreas Culturais do Brasil: 1900-1959. In: **Boletim do Museu Paranaense Emílio Goeldi**, Nova Série, Antropologia 8, 1960.

GERVÁSIO, E. V. A Lenda das Amazonas no Brasil colonial: O discurso conquistador e masculino do europeu. **Anais do SILEL**. Volume 1. Uberlândia: EDUFU, 2009.

LICCARDI, M. R. **Formulário dos vocabulários padrões para estudos comparativos preliminares nas línguas indígenas brasileiras (língua bakairi)**. Brasília: SIL, 1991.

LIMA, A. C. S. Povos indígenas no Brasil contemporâneo: De tutelados a “organizados”? In: SOUZA, C. N. *et al.* **Povos indígenas: projetos e desenvolvimento II**. Brasília: Paralelo 15, Rio de Janeiro: Laced, 2010. pp. 15-42

LUCIANO, G. S. **Projeto e como branco trabalha; as lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: experiências dos povos indígenas do alto rio Negro**. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília.

_____. **O índio brasileiro: O que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Vol.1, Brasília:Editora, MEC/UNESCO, 2006.

MAXIMILIANO, C. A. **Mulheres Indígenas em Manaus: Identidade étnica e organização como forma de construir comunidade**. 2008. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus.

MONAGAS, A. C. S. **União, Luta, Liberdade e Resistência: As Organizações de Mulheres Indígenas Da Amazônia Brasileira**. 2006. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

MUNDURUKU, D. **O caráter educativo do movimento indígena brasileiro (1970-1990)**, São Paulo: Paulinas, 2002.

NASCIMENTO, L. A. S. WYTY-CATY: associativismo, representação e faccionalismo político entre os povos Timbira. **Caderno Pós Ciências Sociais**, São Luís do Maranhão, V.2, n. 4, jul./dez, 2005.

NOGUEIRA, M. **Quando o pequeno é grande: Uma análise de projetos comunitários do Cerrado**. São Paulo:Annablume,2005.

NORONHA, R. **Comissão Rondon**, publicação nº 75, CNPI. Departamento de Imprensa Nacional, 1952.

PARESCHI, A. C. C. **Desenvolvimento Sustentável e Pequenos Projetos: Entre o Projetismo, a Ideologia e a Dinâmicas Sociais**. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília.

PICCHI, Debra Sue. Energetics Modeling in Development Evaluation: The case of Bakairi Indians of Central Brazil.1982. Tese (Doutorado) - Universidade da Flórida.

SCHMIDT, M. Los Bacairi. **Revista do Museu Paulista**, Nova Série 1:11-58, 1947.

SEGATO, R. L.. Uma agenda de ações afirmativas para as mulheres indígenas do Brasil. **Série Antropologia**, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2003.

SHADEN, E. Karl Von den Steinen e a Exploração Científica do Brasil. **Revista de Antropologia**, São Paulo, 1956.

SILVA, M. A. **Educação Escolar Indígena Kurâ-Bakairi**: Uma contribuição ao pensamento educacional específico e diferenciado. 2004. Especialização, Universidade Estadual de Mato Grosso, Barra dos Bugres.

SOUZA, T. C. C. **Discurso e Oralidade**. 1994. Tese (Doutorado em Estudos da Linguagem) - Instituto de Estudos da Linguagem, UNICAMP, Campinas.

STEINEN, K. V. D. **O Brasil Central: expedição de 1884 para a exploração do Xingu**. São Paulo: Companhia Ed. Brasileira, 1942.

_____. Entre os aborígenes do Brasil Central. **Revista do Arquivo Público de São Paulo**. São Paulo, Departamento de Cultura, sep. n. 34 e 58, 1940.

STOKES, John (ORG). **Nutrindo as Raízes**: Programa Brasileiro de Mentores. Brasília/ Projeto Pegadas Brasil; EUA/The Tracking Project/ Aurora Fundacion, 2003.

TAUKANE, D. Y. Avanços e impasses na educação escolar indígena: a experiência Kurâ-Bakairi. In: VEIGA, J.; SALANOVA, A. (Orgs.). **Questões de educação escolar indígena: da formação do professor ao projeto de escola**. Brasília: FUNAI, Campinas ALB – São Paulo, 2001.

_____. **A história da educação escolar entre os Kurâ-Bakairí**. Cuiabá: Governo de Mato Grosso, 1999.

_____. A educação Kurâ-Bakairi no contexto tradicional. In: MATO GROSSO. Secretaria de Estado de Educação. Conselho de Educação Escolar Indígena de Mato Grosso. **Urucum, Jenipapo e Giz: Educação Escolar Indígena em debate**. Cuiabá: Entrelinhas, 1997.

_____. **Relatório sobre Projetos de Implantação da aldeia Kuiakware**. Texto digitado. Aldeia Kuiakware, Paranatinga-MT, janeiro de 2007.

TAUKANE, E. C.; TAUKANE, D. Y. **Egá kura waunlo xina**: veja nosso povo, somos assim. Brasília: FUNAI, 1993.

THIEME, I. **Karl Von de Steinen**: Vida e obra. In: COELHO, V. P. (org.) Edusp/FAPESP, 1993.

THIOLLENT, M. **Metodologia da pesquisa**. 18. ed. São Paulo: Cortez, 2011.